Joseph NASRALLAH
avec la collaboration du Pr. Rachid Haddad

HISTOIRE DU MOUVEMENT LITTÉRAIRE DANS L'ÉGLISE MELCHITE DU Ve AU XXe SIÈCLE

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA LITTÉRATURE ARABE CHRÉTIENNE

VOL. II, TOME 2
750-Xe S.

ÉDITIONS PEETERS
B.P. 41
B-3000 LOUVAIN

CHEZ L'AUTEUR
17, RUE DU PETIT-PONT
F-75005 PARIS

HISTOIRE
DU MOUVEMENT LITTÉRAIRE
DANS L'ÉGLISE MELCHITE DU Ve AU XXe S.

Volumes parus

Joseph Nasrallah, Histoire du Mouvement littéraire dans l'Église Melchite du Ve au XXe s.

Vol. II,	tome 2, Première Période abbasīde, 750-Xe s., xxxi + 217 pages	125 F.F.
Vol. III,	tome 1, Reconquête byzantine — Croisades Époques aïyūbīde et fatimide, 969-1250, xxxi + 416 pages	250 F.F.
Vol. III,	tome 2, Domination mamelūke, 1250-1516, xxxi + 217 pages	125 F.F.
Vol. IV,	Periode ottomane	
	tome 1, 1516-1724, xxxi + 316 pages	125 F.F.
	tome 2, 1724-1800 (sous presse)	300 F.F.

«Les Chrétiens, après avoir été les derniers représentants officiels de la langue et de la culture grecques au Šām sous les Umayyades, sont ensuite devenus les plus purs représentants de l'Arabicité»

André MIQUEL

(in *Al-Muqaddasī, Aḥsan at-taqasīm fī ma'rifat al-aqālīm*, Damas 1963, *p. 224, note 58*)

ISBN 90-6831-137-9
D/1988/0602/30

PRÉFACE

La période qui va du milieu du VIIIe s. et qui s'étend sur deux cents ans, objet d'étude du présent volume, est une étape capitale dans l'histoire des Chrétiens d'Orient en général et des Melchites en particulier. Au siècle précédent, la Syrie a été la scène où figurent les Perses de Chosroès venus chasser les Byzantins, puis arrivent les Byzantins eux-mêmes pour récupérer leurs anciennes conquêtes, enfin les Arabes surgissent du désert, envahissent la Syrie et refoulent les Byzantins. Le Syrien moyen assistait, inquiet, au tiraillement de son pays dans l'empire perse, dans l'empire byzantin et dans le monde arabe en voie de formation. L'Arabe, dernier venu, avait toute l'apparence d'un anneau dans une longue chaîne. Mais un siècle venait presque de s'écouler sans qu'il fût inquiété. Au contraire, les frontières de son empire s'élargissaient sans arrêt, au nord, à l'est et à l'ouest. L'univers byzantin était éclipsé en Syrie, en Palestine et en Égypte. Le conquérant perse, d'ailleurs, n'a fait que passer sur la scène syrienne. Désormais ce qui fut l'Orient byzantin prenait le cœur du monde arabe, et Damas était élevée au rang d'une grande capitale.

La conquête arabe des années 30 du VIIe siècle a déclenché insensiblement le mouvement irréversible de l'arabisation. A l'aurore du VIIIe siècle, la langue officielle de l'empire devint la langue arabe, décrétée par le calife umayade ʿAbd al-Malek ibn Marwān (ou son fils al-Walīd). Toutefois on a raison de croire que les chrétiens de l'empire musulman n'ont définitivement adopté l'usage de la langue arabe que vers le milieu du VIIIe siècle, sans abandonner totalement pour autant le grec et le syriaque.

A cette date, l'arabe devint l'instrument usuel de communication dans les rapports quotidiens, et le seul idiome utilisé par les analphabètes, nombreux à l'époque. Le grec et le syriaque apparaissent alors comme des langues liturgiques, des langues sacrées, véhicules appropriés de la culture religieuse. Il fut un moment où les fidèles venus assister aux offices à la cathédrale de Damas comprenaient difficilement le grec, et le clergé, de son côté, avait de la peine à lire la langue arabe. C'est alors qu'apparaissent des livres liturgiques où le texte est écrit sur deux colonnes, l'une présentant le texte grec, l'autre le texte arabe mais écrit en caractères grecs. Le témoin qui nous est resté de ces livres est le

psautier liturgique qui a servi comme lectionnaire à l'église St. Jean de Damas, aujourd'hui la mosquée umayade[1].

Quelques décennies plus tard, le clergé finit par maîtriser la lecture de l'arabe et les codex changent de visage. Le texte liturgique se présente alors en grec et en arabe, ou en syriaque et en arabe.

L'insertion des Églises d'Orient dans l'environnement culturel arabe a été le gage de leur survie. L'Église latine d'Afrique du nord mère de S. Cyprien et de St. Augustin a été balayée par l'invasion arabe. L'adaptation de l'Église d'Orient au milieu arabe n'a pas soulevé en son sein de grands problèmes. Devenue arabe par sa langue et sa culture elle fut de son temps et put survivre à toutes les péripéties de son histoire troublée. La langue arabe fut adoptée. Aussi fallait-il présenter en cette langue une nourriture spirituelle au peuple chrétien et le prémunir contre les dangers qui le menaçaient. C'est ainsi qu'on a vu naître le mouvement de traduction des œuvres patristiques, parallèlement à la traduction des œuvres profanes des philosophes et des médecins grecs.

Les écrivains melchites, à l'instar des écrivains des autres communautés chrétiennes, ont eu le souci pastoral à l'égard de leurs fidèles, et le souci apologétique à l'adresse des Musulmans et des Juifs. Bien plus, ils ont contribué substantiellement à l'élaboration de la culture arabe sous tous ses aspects: médecine, mathématiques, histoire, littérature, etc.... Ce faisant, ils ont renoncé à rester en marge de la société. Leur place au soleil, ils l'ont conquise et âprement défendue. La conduite qu'ils ont adoptée entre le VIIIe et le Xe siècles était sans doute courageuse aussi bien que salutaire. Dans les pages qui suivent on verra des personnages éminents qui ont été les champions de cette Église.

Les Melchites, plus que les autres chrétiens d'Orient, évoluaient dans des circonstances fort délicates. Leur surnom de «Melkoyo» sonnait comme une insulte et équivalait, dans la bouche des Nestoriens et des Monophysites, à des adeptes de l'ennemi byzantin, à des vendus à l'étranger, bref à des traîtres. Que de fois cette calomnie trompa les califes et valut aux Melchites de sérieux ennuis. Contre vents et marées, l'Église melchite a fait preuve d'une vitalité inépuisable, tant dans le domaine de la culture profane que dans celui de la culture religieuse.

[1] B. VIOLET, *Ein Zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus*, in Orientalistischen Litteratur-Zeitung IV (1901), Berlin, pp. 384-403; 425-441; 475-488.

Cependant cette période de l'histoire des Melchites présente de sérieux obstacles aux chercheurs. De nombreux écrits sont encore inédits; nous pensons à la *Somme des aspects de la foi*. Une foule d'auteurs commencent à sortir de l'ombre. La vie des grands écrivains eux-mêmes, tel Abū Qurra, continue à présenter de sérieuses lacunes. Chaque année, de nouveaux documents viennent enrichir, réajuster ou mettre en question nos connaissances. C'est peut-être la période où nous touchons particulièrement du doigt que des progrès restent à faire, et à peine paru, ce volume risque de se voir vite dépassé dans certains de ses points. En dépit de cette prise de conscience, nous l'offrons cependant au public savant, sûr de sa compréhension.

Paris, 1987

BIBLIOGRAPHIE

PRÉLIMINAIRES

SAUVAGET, J., *Comment étudier l'histoire du Monde arabe*, in Revue Africaine, t. XC, 1946, pp. 5-23. Article paru ensuite dans *Mémorial Jean Sauvaget*, t. I, Damas, 1954, pp. 165-186.

SAUVAGET, J., *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, édition refondue et complètée par Cl. CAHEN, Paris, 1961.

WÜSTENFELD, F., *Vergleichungs-Tabellen der muhamedanischen und christlichen Zeitrechnungen*, Leipzig, 1854.

DE ZAMBAUR, E., *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre, 1955.

RÉPERTOIRES

ANAWATI, G. C., *Textes arabes anciens édités en Égypte au cours de l'année 1953*, M.I.D.E.O., t. I, 1954, pp. 103-104. Rubrique continuée annuellement de 1954 à 1956.

ANAWATI, G. C., *Index bibliographique des livres arabes parus en Égypte en 1955*, M.I.D.E.O., t. III, 1956, pp. 397-418. Travail poursuivi annuellement depuis dans chaque livraison de la Revue.

'AWWĀD, G., *A Catalogue of articles on syriac subjects in the arabic Periodicals*, vol. I, al-Mašriq, Baġdad, 1976; vol. II, autres revues arabes, Baġdad, 1976.

CHAUVIN, V., *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vol., 1892-1922.

DAGHER, J. A., *L'Orient dans la Littératiure française d'après guerre 1919-1933*, Beyrouth, 1937.

HATCH, W. H. P., *An Album of dated Syriac Manuscripts*, Boston, 1946, pl. 84 à 97 (exemples de manuscrits melchites en syriaque).

MASSON, P., *Éléments d'une bibliographie française de la Syrie*, Paris et Marseille, 1919.

MUNAĞĞED, Ş., *A dictionary of arabic manuscripts edited between 1954-1960* (en arabe), Beyrouth, 1962.

MUNAĞĞED, Ş., *Liste des textes arabes édités en 1958 dans les pays arabes et les pays non arabes* (en arabe), in R.I.M.A.R., t. V, fasc. 1, 1959, pp. 195-205.

MUNAĞĞED, S., *Dictionnaire des manuscrits imprimés entre 1961 et 1965* (en arabe), Beyrouth, 1967.

PEARSON, J. D., *Index Islamicus, a catalogue of articles on islamic subjects published in periodicals and other collective publications during the years 1906-1955*, Cambridge, 1958.

——, *Suppléments I à IV (1956-1975) compiled by J. D. Pearson et A. Walsh*, Cambridge-Londres, 1958-1976.

PEARSON, J. D., *Index Islamicus. Second supplement 1961-1965. A catalogue of articles on Islamic subjects in periodicals and other collective publications*, pp. xxx-342, Cambridge, 1967.

PEARSON, J. D., *Arab Islamic Bibliography : The Middle East Library commitee Guide. Based on Gabrieli's Manuale di bibliografia musulmana*, 1977.

SARKIS, J., *Bulletin bibliographique des publications arabes parues depuis 1920 jusqu'en 1926*, 2 vol. ,1927.

SARKIS, J., *Mu'ǧam al-maṭbū'āt al-'arabiya wa l-mu'araba*, Le Caire, à partir de 1928.

THOMSEN, P., *Systematische Bibliographie der Palaestina-Literatur*, t. I, 1895-1904, Leipzig et New York, 1908. Continué par *Die Palaestine-Literatur, eine internationale Bibliographie in Systematische Ordnung mit Autoren und Sachregister, unter Mitwirkung von J. De Groot, A. Gustave, Sam. Klein, C. O. Thomsen, W. Zeitlen*, tomes I à VIII, Leipzig, 1915 à 1939.

BIBLIOTHÈQUES DE MANUSCRITS CATALOGUÉS

I. Répertoire de Bibliothèques et Catalogues généraux

'AWWĀD, G., *al-Maḫṭūṭāt al-'arabīya fī dūr al-kutub al-Amīrikiya*, in Sumer, t. 7, 1951, pp. 237-277.

'AWWĀD, G., *Ḫazā'en kutub al-'Irāq al-'Amma*, in Sumer, II, 1946, pp. 214-234.

'AWWĀD, G., *Ḫazā'en al-kutub al-qadīma fī l-'Irāq*, Baġdad, 1948.

ASSFALG, J., *Syrische Handschriften, syrische, karschunnische, christliche-palästinische, neusyrische und mandaïsche Handschriften* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, t. V), Weisbaden, 1963.

BEAURECUEIL, S., DE LAUGIER : *Les Manuscrits arabes d'Afghanistan*, Le Caire, 1964.

BERNARD, L., *Die Chronologie der syrischen Handschriften*, Wiesbaden, 1971.

BUHL, M. S., *Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart*, 2e série, Hofbibliothek, t. 4, fasc. 1 : *Codices philologici*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1972.

CLEMENS, J. T., *Cheklist of syriac Manuscripts in the United States and Canada*, in O.C.P., t. 32, 1966, pp. 224-251, 478-522.

CLEMENS, J. T., *Some additional information on syriac Manuscripts in the United States*, in O.C.A., n. 197, 1974, pp. 505-508.

DĀGHER, JOSEPH, A., *Répertoire bibliographique de la Bibliothèque arabe* (en arabe), Beyrouth, 1947.

'EŠŠ, Y., *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen-Age*, Damas, 1967.

ḤAMĀDA, M. M., *al-Maktabāt fī l-Islām*, Beyrouth, s.d.

HORNUS, J.-M., *Répertoire des bibliothèques théologiques du Proche-Orient et du Moyen-Orient*, Beyrouth, Association for Theological Education in the Near-East, 1969.

HUISMAN, A. J. W., *Les Manuscrits arabes dans le monde. Une bibliographie des catalogues*, Leiden, 1967.

MAHFŪẒ, H. A., *Al-Maḫṭūṭāt al-'arabīya fī l-Irāq*, in R.I.M.A.R., IV, 1958, pp. 195-258.

SCHNÜRRER, C. F. DE, *Bibliotheca arabica auctum nunc atque integram edidit* (*Grammatica, historica, poetica, christiana, biblica, koranica, varia*), Halae ad Salam, 1811.

SIGGEL, A., *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften Deutschlands.*

Handschriften der öffentlichen Bibliotheken zu Dresden, Göttingen, Leipzig und München, Berlin, 1956.

SIMON, JEAN, *Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits arabes chrétiens*, in Orientalia, Nova series, 1938, VII, pp. 239-264.

SIMON, JEAN, *Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits syriaques*, Orientalia, 1940, IX, pp. 271-288.

PEARSON, J. D., *Oriental Manuscripts in Europe and North America. A survey*, Zug (Suisse), Inter Documentation Co., 1971.

ASH-SHURBACHI, M. J., *Qā'ima bi-awā'el al-maṭbū'āt al-'arabiyya al-maḥfūẓa bi-Dār al-kutub*, Cairo, 1962.

TARRĀZI, Ph. DE, *Histoire des Bibliothèques arabes* (en arabe), 2 vol., Beyrouth, 1947.

VAJDA, G., *Répertoire des catalogues et inventaires de manuscrits arabes*, Paris, 1949.

WOJCIECH DEMBSKI, *Catalogue des manuscrits orientaux des collections polonaises*, t. V, première partie, *Catalogue des manuscrits arabes* (en polonais), Varsovie, 1964 (comme mss chrétiens, évangiles et divers textes liturgiques).

II. Catalogues particuliers [1]

'Aīn-Trāz:

NASRALLAH, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, I, 1958, pp. 175-223.

'Aīn-Warqa:

ŠIBLĪ, A., *Une Excursion dans le Kasrawān*, Mach., 1927, XXV, pp. 619-622, 692-703.

Alep:

ḤARFŪŠ, I., *Maktaba ṭā'ifatina al-mārūniya fī Ḥalab*, Mach., 1914, XVII, pp. 21-30, 89-101, 354-363, 599-608, 763-774.

ṬALAS, M. A., *Les Manuscrits et leurs bibliothèques à Alep* (en arabe), in R.I.M.A.R., I, 1955, pp. 8-36; II, 1956, pp. 246-263.

SBATH, P., *Al-Fihris* (*Catalogue de manuscrits arabes*), I, Le Caire, 1938; II, Le Caire, 1939; Supplément, Le Caire, 1940.

SHINDI, I., *Fihrist al-Maktabat al-baladiya bi l-Iskandariya*, 1954.

Angélique (Bibliothèque) : Cf. Rome.

'Annāya (Deir Mār Mārūn) : *Mach.*, t. 24, 1926, pp. 739-740.

Amsterdam:

MENDES DA COSTA, M. B., *Bibliotheek der Universiteit van Amsterdam Catalogus der handschriften*, t. 2, Amsterdam, 1902, pp. 8-9.

'Ašqūt:

ŠIBLĪ, A., *Une Excursion dans le Kasrawān*, Mach., 1927, XXV, pp. 746-753, 855-858, 919-925.

'Aṭṭāra, P.D. (Collection) :

NASRALLAH, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 311-314. Ce fonds peu important a été amené par la suite à Deir eš-Šīr.

[1] Des catalogues de manuscrits syriaques sont classés avec ceux de codex arabes, car ils contiennent des manuscrits en *caršūnī*.

Ba'albeck:

Nasrallah, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, 1961, pp. 1-40.

Baġdad:

'Awwād, G., *Maḫṭūṭāt al-Karmiliyīn fī Ḫizānat al-Matḥaf al-'Irāqī*, in Sumer, t. VII, 1951, pp. 278-283.

Un autre article a été consacré au même fonds, *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens de la bibliothèque des PP. Carmes*, in Našrat al-Aḥad, t. IX et X, 1930-1931.

'Awwād, G., *Maḫṭūṭāt maktabat al-Matḥaf al-'Irāqī bi Baġdād*, in R.I.M.A.R., t. I, 1955, pp. 37-48.

'Awwād, G., *Al-Maḫṭūṭāt al-'arabiya fī ḫizānat kutub al-Matḥaf al-'Irāqī*, in Sumer, t. XIII, 1957, pp. 40-82; t. XIV, 1958, pp. 127-179; t. XV, 1959, pp. 25-52.

'Awwād, G. et Ǧawād, M., *Fihrist maḫṭūṭāt al-matḥaf al-'Irāqī*, Bagdad.

'Awwād, G., *Fihrist maḫṭūṭāt ḫizānat Ya'qūb Sarkīs* (fonds offert à l'Université al-Ḥikma), Bagdad, 1966.

'Awwād, G., *Ḫazā'en al-kutub al-qadīma fī l-Irāq*, Bagdad, 1948.

Dujaili, A., *Maḫṭūṭāt ṯamīna fī ḫizānat al-Matḥaf al-'Irāqī*, in Sumer, VII, 2, pp. 284-293.

Bšarré (Deir Mār Alīša') : *Mach.*, XIV, 1926, pp. 744-748.

Beyrouth:

1) *Bibliothèque Orientale* [1]

Cheikho, L., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, in M.F.O., puis M.U.S.J., 1913, VI, pp. 213-305; 1914, VII, pp. 245-304; 1922, VIII, pp. 387-440; 1925, X, pp. 107-179; 1926, XI, pp. 193-306; 1929, XIV, pp. 43-171.

Khalifé, I.-'A., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université St-Joseph*, seconde série, M.U.S.J., t. XXIX, fasc. 4, 1951, pp. 105-286; t. XXXI, fasc. 3, 1954, pp. 103-261; t. XXXIV, fasc. 1, 1957, pp. 1-197; t. XXXIX, fasc. 1, 1963, pp. 1-144; tables générales de la première série, t. XIV, pp. 107-171; tables générales de la seconde série, t. XL, 1964, pp. 191-233.

Cheikho avait analysé une première fois une partie du fonds de l'Orientale, celle comprenant les Pères et les écrivains ecclésiastiques, dans une série d'articles de *Machreq*, t. VIII à IX.

Leroy, J., *Manuscrits illustrés de la Bibliothèque de l'Université St-Joseph*, M.U.S.J., 1956, t. XXXIII, pp. 205-222.

Nasrallah, J., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université St-Joseph*, P.O.C., 1958, VIII, pp. 130-137.

Nasrallah, J., *Le manuscrit 180 de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth*, P.O.C., 1963, XIII, pp. 221-233.

Taoutel, F., *Catalogue sommaire des manuscrits de la Bibliothèque Orientale non inventoriés par le P. Cheikho* (dactylographié).

[1] Le renvoi à ce fonds sera donné sous le nom d'*Orientale*.

2) *Université américaine*

Maḫṭūṭāt al-Ḫizānat al-Maʿlūfiya fī l-Ğamiʿat al-Amirikiya, in Mağallat al-Kulliya, t. VI, 1926.

FARÈS, N. A., *La Collection des manuscrits arabes dans l'Université américaine de Beyrouth* (en arabe), R.I.M.A.R., t. I, 1955, pp. 49-50.

3) *Archevêché Grec-Catholique*

NASRALLAH, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 41-85.

4) *École des Trois Hiérarques*

NASRALLAH, J., *op. cit.*, pp. 273-297.

5) *Collection N. Karam*

NASRALLAH, J., *op. cit.*, pp. 315-329.

6) *Bibliothèque Bārūdī*

MAʿLŪF, ʿI., *Bibliothèques de Manuscrits arabes. Précieux manuscrits de la grande collection Bārūdī à Beyrouth* (en arabe), R.A.A., 1925, V, pp. 32-34, 133-136, 187-190, 223-225.

7) *Patriarcat Syriaque*

RAHMĀNI, I. E., *Nébeck et le couvent de Mār Mūsa al-Ḥabašī* (en arabe). Mağallat al-āṯār aš-šarqiya, II, 1927, pp. 356-367.

SHERWOOD, P., *Le fonds patriarcal de la bibliothèque des manuscrits de Charfeh*, Or. Syr., t. II, 1957, pp. 93-107.

8) *Bibliothèque Nationale*

BAIHUM, N., *Les manuscrits arabes dans la Bibliothèque Nationale du Liban*, R.I.M.A.R., I, 1955, pp. 51-53.

9) *Maktaba Ğirğis Ṣafa*

ṢAFA, Ğ., *Kutubī al-maḫṭūṭa*, in Mach., t. V, 1902, pp. 160-167, 520-524; t. XVI, 1913, pp. 168-178, 267-276, 435-446, 578-590.

Berlin:

AHLWARDT, W., *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, 10 vol., 1887-1899. Les mss chrétiens se trouvent surtout dans le vol. 9 [1].

SACHAU, Ed., *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, 2 vol., Berlin, 1899.

Hartmann: cf. *infra*.

Bkerké:

Al-Mağallat al-Baṭriarkiya, 1930, V, pp. 653-655.

ARMALÉ, J., *Les Rites syriaques melchites et la Bibliothèque patriarcale de Bkerké* (en arabe), Mach., t. 38, 1940, pp. 41 sq.

KHALIFÉ, I.-A., BAISSARI, F., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de la Résidence patriarcale maronite (Bkerké)*, Beyrouth, 1973.

[1] Les manuscrits disparus en 1940-1945 sont énumérés dans *Deutsche Staatsbibliothek 1661-1961*, Leipzig, 1961, t. I, p. 315.

Bologne:

ROSEN, V., *Remarques sur les Manuscrits orientaux de la collection Marsigli, à Bologne, suivies de la liste complète des manuscrits arabes de la même collection,* Rome, 1885, tirage à part de *Atti... Lincei,* série 3a, Scienze Morale, vol. XII.

Bonn:

GILDMEISTER, J., *Catalogus librorum manuscriptorum orientalium in Bibliotheca Academica Bonnensi servatorum,* Bonn, 1864-1876.

Borgia: Cf. Rome.

Breslau:

BROCKELMANN, C., *Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebraïschen Handschriften der Stadtbibliothek zu Breslau,* Breslau, 1913 (Bibliothèque de la ville).

RICHTER, G., *Verzeichnis der orientalischen Handschriften der Staats- und Universitäts-bibliothek zu Breslau,* Leipzig, 1933 (Bibliothèque de l'Université).

British Museum: Cf. Londres.

Bzommar:

AKINIAN, N. et OSKIAN, H., *Katalog der armenischen Handschriften in der Bibliothek des Klosters in Bzommar,* Vienne, 1971.

Caire (Le):

GRAF, G., *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire,* Studi e Testi, 63, Cité du Vatican, 1934.

KHATER, A., OSWALD, H., *Catalogue of the coptic and Christian arabic Mss preserved in the Cloister of saint Menas at Cairo,* coll. Bibliothèque de Manuscrits, t. I, Le Caire, 1967.

KHATER, A., OSWALD, H., *Catalogue of the Coptic and Christian arabic Mss preserved in the Library of the Church of the All-Holy Virgin Mary, known as Qasriat ar-Rihan at Old Cairo,* Coll. Bibliothèque de Manuscrits, t. II, Le Caire, 1973.

Fihris al-ḫizānat at-Taĭmūriya, 4 vol., Le Caire, 1947-1950.

RONCAGLIA, M., *Catalogus documentorum Muski,* Studia Orientalia (Miscellanea edited by the Center of Oriental Studies of the Franciscan Custody of the Holy Land), Le Caire, t. I, 1956, pp. 165-175.

SIMAIKA, M. et 'ABD EL-MASĪH, Y., *Catalogue des mss coptes et arabes conservés au Musée copte, dans le Patriarcat, dans les principales églises du Caire, d'Alexandrie et les couvents d'Égypte,* (en anglais) 2 vol., Le Caire, 1939, 1942.

Cambridge:

ARBERRY, A. J., *A second supplementary handlist of the Muhammadan manuscripts in the University and Colleges of Cambridge,* Cambridge, 1952.

BROWN, Ed., *A supplementary handlist of the Muhammadan Manuscripts preserved in the Libraries of the University and Colleges of Cambridge,* Cambridge, 1922.

JAMMES, M. R., *Descriptive catalogue of the manuscripts in the Library of Corpus Christi College,* Cambridge, 1912.

PALMER, E. H., *A descriptive Catalogue of the arabic, persian and turkish Manuscripts in the Library of Trinity College,* Cambridge, 1870.

WRIGHT, W., COOK, St. A., *Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, 2 vol., Cambridge, 1901.

Casanatense (Bibliothèque) : Cf. Rome.

Chicago:

GOODSPEED, E. J. et SPRENGLING, M., *A descriptive catalogue of the manuscripts in the libraries of the University of Chicago*, Chicago, 1912.

KREK, M., *Catalogue of arabic manuscripts in Central Institute of Chicago*, New-Haven, 1961.

MACDONNALD, D. B., *The arabic and turkish manuscripts in Newberry Library*, Chicago, 1912.

Copenhague:

MEHREN, A. F., *Codices orientales Bibliothecae Regiae Hafniensis, Pars altera codices hebraicos et arabicos continens*, 1851.

Deir al-Balamend:

HADDAD R., FREIJAT, F., *Manuscrits du couvent de Belmont (Balamend)* (en arabe), Beyrouth, 1970.

Deir al-Banāt ou *Deir al-Ma'ūnāt* (près Ǧbeil) :

NASRALLAH, J., *Catalogue des Manuscrits du Liban*, t. II, pp. 165-264.

Deir el-Kreīm (près Ġosṭa) :

NASRALLAH, J., *op. cit.*, pp. 9-118.

Deir Mār 'Abda Harharaya (près de Ġazīr) :

NASRALLAH, J., *op. cit.*, pp. 121-160.

Deir Mār Alīša : Cf. Bšarré.
Deir Mār Anṭōnios : Cf. Quzḥaya.
Deir Mār Ḍūmeṭ : Cf. Faitrūn.
Deir Mār Kipriānios : Cf. Kfīfān.
Deir Mār Mārūn : Cf. 'Annāya.
Deir Mār Šalliṭa : Cf. Ġosṭa.
Deir Mār Sarkīs : Cf. Qarṭaba.
Deir Mār Sarkīs : Cf. Raifūn.
Deir as-Sayida : Cf. Maifūq.
Deir as-Sayida : Cf. Nisbai.
Deir as-Sayida : Cf. Ṭāmiš.
Deir Mār Yūsuf al-Ḥuṣn : Cf. Ġosṭa.
Deir al-Muḫallès : Cf. Ṣarba.
Deir al-Muḫallès (près de Sidon) : Cf. Saint-Sauveur.

Deir eš-Šīr

MA'LŪF, I., *Maktabat Deir eš-Šīr*, in Maǧallat al-āṯār, III, 1913, p. 426.

L'article ne comporte aucune analyse de mss. Nous avions examiné personnellement ce riche fonds en 1942. A l'époque les mss comportaient une numérotation double, par exemple 22/30. Le premier chiffre indiquant le rayon, et le second la place du ms. En 1973, le P. Adrien Šaccūr a dressé une liste dactylographiée du fonds en donnant à chaque ms. un nouveau numéro. Le t. III de notre étude était déjà sous presse; de sorte que nous avons gardé aux codex

leur ancienne cote. Nous avons essayé de nous référer à la nouvelle dans les autres volumes, dans la mesure du possible en ajoutant, après chaque n., N.C. (nouvelle cote) ou A.C. (ancienne cote).

Damas

BAUMSTARK, A., *Syrische und syro-arabische Handschriften in Damaskus*, in Oriens Christianus, V, 1905, pp. 321-331.

AL-'EŠŠ, YŪSUF, *Catalogue des manuscrits de la Ẓāhiriya — Histoire et Sciences annexes* (en arabe), Damas, 1947.

ḪŪRI, I., *Catalogue des manuscrits de la Ẓāhiriya — Astronomie* (en arabe), Damas, 1969.

ḤAMARNÉH, S., *Catalogue des manuscrits de la Ẓāhiriya — Médecine-Pharmacie* (en arabe), Damas, 1969,.

ḪŪRI, I., *Catalogue des manuscrits de la Ẓāhiriya — Géographie* (en arabe), Damas, 1970.

AL-ḤASAN, A., *Catalogue des manuscrits de la Zāhiriya — Philosophie-Logique, etc.* (en arabe), Damas, 1970.

KAḤĀLA, U. R., *Les Manuscrits dans la bibliothèque aẓ-Ẓāhiriya à Damas*, R.I.M.A.R., I, 1955, pp. 5-8.

SOURDEL-THOMINE, J. et SOURDEL, D., *Nouveaux documents sur l'histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen-Age*, in R.E.I., 1964, pp. 1-25.

SOURDEL-THOMINE, J. et SOURDEL, D., *A propos des documents de la Grande Mosquée de Damas, conservés à Istanbul*, R.E.I., 1965, pp. 75-85.

ZAYĀT, H., *Ḫazā'en al-kutub fī Dimašq wa ḍawāḥiha*, Le Caire, 1902.

Detroit:

KRONICK, D. A. et EHRENKREUTZ, A. S., *Some highlights of arabic medecine, A.D. 750-1400 — A description of the exhibit of arabic contributions to medical sciences in the M.A., held at the Medical Library of the University of Michigan*, in Medical bulletin University of Michigan, vol. 22, n. 6, 1956.

Diārbakr:

ADDAÏ SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir*, Paris, 1908, paru in J.A., 10e série, 1907, X, pp. 331-362, 385-431.

Dresde:

FLEISCHER, H. O., *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis*, Leipzig, 1831.

Dublin:

ABBOT, T. K., *Catalogue of the manuscripts in the Library of Trinity College*, Dublin, 1900.

ARBERRY, A. J., *The Chester Beatty Library. A Handlist of the arabic Manuscripts*, 8 vol., Dublin, 1955-1966.

ULLMANN, M., *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, vol. I, 1974.

Escurial:

CASIRI MIGUEL, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, 1760-1770.
DERENBOURG, H., *Les Manuscrits arabes de l'Escurial*, t. I, 1884; t. II, fasc. 1, 1903.
LÉVI-PROVENCAL, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial*, t. III, Paris, 1928.
RENAUD, H.-P.-J., *Les Manuscrits arabes de l'Escurial*, t. II, fasc. 2 et 3, 1939.
WAJDA, G., *Notes sur le fonds de manuscrits arabes de la Bibliothèque de l'Escorial* (Al-Andalus, XXVIII, 1963, 67-94).

Faîtrūn:

ŠIBLĪ, P. A., *Une Excursion dans le Kasrawān*, Mach., 1928, XXVI, pp. 456-459, 644-649, 917-922; XXVII, pp. 192-195.

Le P. Buṭros Fahd, a repris l'analyse de ce fonds (analyse inférieure à celle de Šiblī) une première fois dans une monographie sur le couvent *Deīr Mār Dūmeṭ Faîtrūn*, 86 pp. (en arabe), Ǧūnié, 1962, et une deuxième fois dans *Catalogue des Manuscrits conservés dans les Bibliothèques des moines maronites B.M.V.*, Ǧūnié, 1972, pp. 252-317. Nous suivons, à moins d'indications contraires, la numérotation du *Mach.*

Florence:

ASSEMANUS, St. Ev., *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss orientalium catalogus*, Florence, 1742.
BUONAZIO, L., *Catalogo dei codici arabi della biblioteca nazionale di Firenze*, in Cataloghi..., III, pp. 257-297.
PINTO, OLGA, *Manoscritti arabi delle biblioteche governative di Firenze non ancora catalogati*, Firenze, 1935, Bibliofilia, XXXVII, pp. 234-246.

Ġosta (Deīr Mār Yūsuf al-Ḥoṣn) :

ŠIBLĪ, P. A., *Une Excursion dans le Kasrawān*, Mach., 1927, XXV, pp. 420-423, 616-619 [1].

Ġosta (Deīr Mār Šallīṭa) :

Mach., V, 1902, pp. 892-898, 1038-1042; VI, 1903, pp. 116-123, 448-454, 593-598.

Glasgow:

YOUNG, J. et ALTKEN, P. H., *A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum in the University of Glasgow*, Glasgow, 1908, pp. 453-523.
WEIR, T. H., *The ar. syr. and hebr. Mss. of Hunterian Library of the University of Glasgow*, J.R.A.S., 1899, pp. 739-756.

Gotha:

PERTSCH, W., *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 5 vol., Gotha, 1878-1892 (fonds transporté en Russie, à la suite de l'occupation soviétique).

Göttingen:

Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate, 1 Hannover, 3 Göttingen, Berlin, 1893 (Mss. arabes, pp. 22-42, 314-383).

[1] Le fonds a été transféré à Deīr el-Kreīm.

Groningen:

GOEJE, M. J. DE, *Catalogus codicum orientalium*, vol. 5, Leiden, 1873, pp. 279-292.

BRUGMANS, H., *Catalogus codicum manusc. Universitatis Groninganae Bibliothecae*, Groningen, 1898.

Ḥaîfa:

BAḤRÎ, ĞAMÎL, *Maḫṭūṭāt Deïr al-Karmal fî Ḥaîfa*, R. Acad. Arabe, Damas, t. VI, 1926, pp. 320-321.

Hambourg:

BROCKELMANN, C., *Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg mit Ausnahme der Hebraïschen*, Hambourg, 1908, pp. 3-79, 152-172, 186-191.

Halle:

Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, t. II, Handschriften..., Leipzig, 1881.

AL-TOMA, A. J., *Catalogue of the arabic manuscripts in the Library of the German Oriental Society of Halle/Saale*, 1977.

WEHR, H., *Verzeichnis der arabischen Handschriften in der D.M.G. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, t. XXV, fasc. 3, Leipzig, 1940.

Ḥariṣa:

NASRALLAH, J., *Catalogue des Manuscrits du Liban*, t. I, 1960, pp. 39-173.

Hartmann:

HARTMANN, *Die arabischen Handschriften der Sammlung Martin Hartmann*, Halle 1906 (Collection actuellement à la Bibliothèque de Berlin).

Heidelberg:

BERENBACH, J., *Verzeichnis der neuerworbenen orient. Handschriften der universität bibliothek Heidelberg*, Z.S., VI, pp. 213-237; X, pp. 74-104; Z.O.M.G., t. 91, 1937, pp. 376-403.

Harvard University:

'AWWĀD, Ğ., in *Sumer*, t. VII, 1951, pp. 266-267.

Hiersemann: Cf. Zurich.

Istanbul:

CAHEN, C., *Les Chroniques arabes concernant la Syrie, l'Égypte et la Mésopotamie... dans les bibliothèques d'Istanbul*, in R.E.Î., X, 1956, pp. 333-362.

RESCHER, O., *Mitteilungen aus Stambuler Bibliotheken*, 1) in Z.D.M.G., t. 64, 1910, pp. 195-217, 489-528; 2) in M.F.O., V, 1912, pp. 489-540; Z.S., I, 1922, pp. 216-217.

RESCHER, O., *Über arabische Handschriften der Aja Sofia*, in W.Z.K.M., XXVI, 1912, pp. 63-95.

RESCHER, O., *Arabische Handschriften des Topkapu Seraj*, in R.S.O., IV, 1911-1912, pp. 695-733.

RITTER, H. et WALZER, R., *Arabische Uebersetzungen griechischer Aerzte in Stambuler Bibliotheken*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1934, n. 26.

WALZER, R., *Ueber arabische Uebersetzungen griechischer Autoren in Stambuler Bibliotheken*, Forschungen und Vorschriften, t. X, 1934, pp. 391-392.

WALZER, R., *Arabische Aristotelesuebersetzungen in Istanbul*, in Gnomon, t. X, 1934, pp. 277-280.

Jérusalem:

1) *Séminaire de Sainte-Anne* :

GRAF, G., *Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem. I. Die arabischen Handschriften des melkitischen Seminars St. Anna der Weissen Väter*, in Oriens Christianus, N.S., 1914, IV, pp. 88-120, 312-338.

2) *St.-Sépulcre*

CLARK, K. W., *Cheklist of Manuscripts in the libraries of the greek and armenian Patriarchates in Jerusalem microfilmed for the Library of Congress 1949-1950*, Washington, 1953 (Ce catalogue sommaire s'étend à toutes les bibliothèques orthodoxes de la Ville Sainte et au fonds du Patriarcat Arménien).

GRAF, G., *Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem.* III. *Die arabischen Handschriften des griechischen Klosters beim Hl. Grab*, Oriens Christianus, N.S., 1915, V, pp. 294-314; 1916, VI, pp. 126-147, 317-322; 1918, VII-VIII, pp. 134-146.

KOIKYLIDES, Cl., *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque du Saint-Sépulcre* (grec et arabe), Jérusalem, 1901.

3) *Couvent de Sainte-Croix*

EHRHARD, A., *Das Kloster zum hl. Kreuz bei Jerusalem und seine Bibliothek*, in Hist. Jahrbuch, XIII, 1892, pp. 158-172.

4) *Couvent de Saint-Jacques*

KOIKYLIDES, *op. cit.*, pp. 126-155.

5) *Couvent Saint-Marc*

BAUMSTARK, A., *Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem*, Oriens Christianus, N.S., 1911, I, pp. 103-115, 286-314; 1912, II, pp. 120-136; 1913, III, pp. 128-134, 311-327.

BAUMSTARK, A., GRAF, G., RÜCKER, A., *Die literarischen Handschriften...* Or. Chr., N.S., t. II, 1912, pp. 120-136, 317-333; t. III, 1913, pp. 128-134, 311-327.

6) *Al-Ḫālidīya*

AL-ḪABBĀL, M., *Barnāmaǧ al-maktabat al-Ḫālidīya al-ʿumūnīya*, Jérusalem, 1900.

Kaboul:

DE BEAURECUEIL, P. S. L., *Les Manuscrits arabes en Afganistan, Bibliothèque de la Direction de la Presse*, R.I.M.A.R., II, 1956, pp. 7-33.

Karam, Mgr Elie (Collection) :

NASRALLAH, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 299-311.

Kerkouk:

Vosté, J., *Catalogue des Manuscrits syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque de l'archevéché chaldéen de Kerkouk (Iraq)*, in O.C.P., 1939, pp. 72-102.

Kremlis:

Djadjika, J., *Les principaux manuscrits de la Bibliothèque de Kremlis* (en arabe), in Bayn an-Nahrayn, II, 1974, pp. 93-101.

Kfifân (Deïr Mar Kipriânos) : *Mach.*, XXIV, 1926, pp. 471-475.

Leeds:

Macdonald, J., *Catalogue of arabic Mss in the University of Leeds*, Leeds, 1962.

Leiden:

Dozy, R. P. A., de Jong, P., Goeje, M. J. et Houtsma, M. Th., *Catalogus codicum orientalium*, 6 vol., Leiden, 1851-1877.

Goeje, M. J. de, Houtsma, M. Th., Juynboll, Th. W., *Catalogus codicum arabicorum*, 2 vol., Leiden, 1888-1907.

de Jong, P., *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae academiae regiae scientiarum...*, Leiden, 1862, pp. 180-192.

de Goeje, M. J., *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, vol. 5, 1873.

Leipzig:

Vollers, K., *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig*, vol. 2, Leipzig, 1906.

Léningrad:

1) *Bibliothèque Publique*

Dorn, B., *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale de St. Pétersbourg*, 1852, nouvelle édition en 1977.

2) *Institut des Langues Orientales*

von Rosen, *Les manuscrits arabes de l'Institut des Langues Orientales*, Saint-Pétersbourg, 1877.

Gunzburg, D., Rosen, V., Dorn, B., Patkanof, K., Tchaubinof, J., *Les Manuscrits arabes, karchounis, grecs, coptes, éthiopiens, géorgiens et bâbys de l'Institut des Langues Orientales vivantes*, St. Pétersbourg, 1891.

3) *Musée Asiatique*

Rosen, V., *Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée Asiatique*, St. Pétersbourg, 1881.

Beljajev, V. J., *Arabskie rukopisi Bucharskoi Kollektsii Aziatskovo Museja*, Inst. A.N. S.S.S.R. (Trudi Inst. Vost. II, Léningrad), 1932.

Kratchkovsky, I., *Les Manuscrits arabes de la Collection de Grégoire IV, patriarche d'Antioche* (en russe), paru dans Izvestija Kavkaskogo istoriko-arkheologičskogo instituta v Tiflis, t. II, 1917-1927, Léningrad, 1927.

Kratchkovsky, I., *Izbrannye sochineniia*, t. VI, pp. 423-444.

Kratchkovsky, I., *Les Manuscrits arabes chrétiens des bibliothèques de St. Pétersbourg* (en arabe), Mach., 1925, XXIII, pp. 673-685.

4) *Divers*

DORN, B., *Ueber vier von der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Pétersbourg in J. 1852 erworbene syrische Handschriften (14/26 oct. 1853)*, in Mélanges Asiatiques St. Pétersbourg, 1854, t. II, pp. 195-210.

PIGOULEVSKAYA, N., *Les Manuscrits syriaques bibliques de Léningrad*, R.B., t. 46, 1937, pp. 83-88, 214-226.

PIGOULEVSKAYA, N., *Catalogue des Manuscrits syriaques de Léningrad* (en russe), in Recueil Palestinien, t. 69, fasc. 6, 1960.

PIGOULEVSKAYA, N., *Fragments Syro-Palestiniens inédits des psaumes, CXXIII-IV*, R.B., 1934, t. 43, pp. 519-527.

KOKOWZOFF, P. K., *Nouveaux fragments syro-palestiniens de la Bibliothèque impériale publique de St. Pétersbourg* (en russe), avec 4 pl., St. Pétersbourg, 1906.

Lisbonne:

DUNLOP, D. M., *The Arabic manuscripts of the academia das Ciencias de Lisboa — Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos*, Cordoba, 1962.

Londres:

1) *British Museum*

CURETON, G., MADDEN, F., RIEU, Ch., *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, Pars Prima, Londres ,1838 (pp. 99-113, ms caršūnī).

CURETON, G., MADDEN, F., RIEU, Ch., *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, Pars secunda, Londres, 1846, pp. 1-52.

Les mêmes, *Catalogus*..., Partis secundae supplementum, Londres, 1871, pp. 353-367, 675 sq., 758-760.

RIEU, Ch., *Supplement to the Catalogue of the arabic manuscripts in the Br. Museum*, Londres, 1894.

ELLIS, A. G. et EDWARDS, Ed., *A Descriptive list of the arabic manuscripts acquired by the Trustees of the Br. Museum since 1894*, Londres, 1912.

ELLIS, A. G., *Catalogue of arabic books in the Br. Museum*, vol. I, Londres, 1894.

MARGOLIOUTH, G., *Descriptive List of Syriac and Karshuni manuscripts in the Br. Museum acquired since 1873*, Londres, 1899.

WRIGHT, W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, 3 vol., Londres, 1870-1872.

2) *India Office*

LOTH, O., *Catalogue of the arabic manuscripts in the Library of the India Office*, Londres, 1877, pp. 303-305.

Louvain:

VAN LANTSCHOOT, A., *Inventaire des manuscrits arabes d'Égypte : Fonds Lefort, série A : Manuscrits chrétiens*, Le Muséon, t. XLVIII, 1935, pp. 297-310.

Lund:

TORNBERG, C. J., *Codices Orientales Bibliothecae Regiae Universitatis Lundensis*, Lund, 1850; *Supplementa*, Lund, 1853.

Ma'lūf, 'I. :

NASRALLAH, J., *Catalogue des Manuscrits du Liban*, t. IV, Beyrouth, 1970.

Madrid: Bibliothèque Nationale

GUILLEN Y ROBLES, F., *Catalogo de los manuscritos arabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, 1899.

ASIN PALACIOS, M., *Description d'un manuscrit arabe-chrétien de la bibliothèque de Codera*, in R.O.C., 1906, pp. 251-273.

DEREMBOURG, H., *Notes critiques sur les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, dans *Homenaje à D. Francisco Codera*, Saragosse, 1904, pp. 571-618.

Maïfūq (Deïr as-Sayida) : *Mach.*, XXIV, 1926, pp. 657-660.

Ma'lūla:

NASRALLAH, J., *Les Manuscrits de Ma'lūla*, B.E.O., t. IX, 1942-1943, pp. 104-110; 1945-1946, t. XI, pp. 91-111.

Manchester:

BOSWORTH, C. E., *A catalogue of accessions to the arabic manuscripts in the John Rylands University Library of Manchester*, in Bulletin of the John Rylands Library, 1973-1974, t. LVI, pp. 34-73.

MINGANA, A., *Catalogue of the arabic manuscripts in the John Rylands Library Manchester*, Manchester, 1934.

MINGANA, A., *Brief notes on some of the rarer or unique arabic and persian-arabic manuscripts in the John Rylands Library*, Bulletin of the John Rylands Library, vol. 6, nº 4, 1922.

TAYLOR, F., *The oriental manuscripts collections in the John Rylands Library*, Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, 1971-1972.

Mardīn:

ADDAÏ SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardīn*, in Mağallat al-Kāteb, janv.-mars 1908, XVIII, pp. 64-94.

Milan:

DE HAMMER, G., *Catalogo dei codici arabi persiani et turchi della biblioteca Ambrosiana*, in Biblioteca italiana, t. XCIV, 1839, pp. 22-49, 322-348.

LONFGREN, D. et TRAINI, R., *Catalogue of the arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, vol. I, Vicenza, 1975.

GRIFFINI, E., *Lista dei manoscritti arabi nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana*, in R.S.O., t. III, 1910, pp. 253-278, 571-594, 901-921; IV, 1911, pp. 87-106, 1021-1048; VI, 1914, pp. 1283-1316; VII, 1916, pp. 51-130, 565-628; VIII, 1919, pp. 241--367.

Mingana:

MINGANA, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, vol. II et III, Birmingham, 1936-1939. Le vol. I, 1933 est consacré aux ms syriaques et *caršūnīs*.

Mossoul:

ADDAÏ SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques de la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul*, in Mağallat al-Kāteb, oct.-déc. 1907, pp. 237-260.

AL-ĞALABĪ, DĀWŪD, *Kitāb maḫṭūṭāt al-Mūṣel*, Bagdad, 1927.

'AWWĀD, Ġ., *Aṭar qadīm fī l-Irāq, Deīr ar-Rabbān Hormuzd* (près de Mossoul), Mossoul, 1934 (description de ses manuscrits aux pp. 56-57).

SALEM, A.-A. R., *Manuscrits rares et précieux de la Bibliothèque des Awqāf à Mossoul* (en arabe), in Bayn an-Nahrayn, IV, 1976, pp. 416.

SALEM, A.-A. R., *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque des Awqāf à Mossoul* (en arabe), Mossoul, 1975.

MAQDESSI, M., *Les Principaux manuscrits de la Bibliothèque de l'archevêché chaldéen de Mossoul* (en arabe), in Bayn an-Nahrayn, II, 1974, pp. 422-431.

Munich:

AUMER, J., *Die arabischen Handschriften der Kgl. Hof- u. Staatbibliothek in München. Catalogus codicum manuscriptorum Bibliotecae Regiae Monacensis*, t. I, 2, Munich, 1866.

GRAF, G., *Christlich arabische Handschriften*, in Or. Chr., t. 38, 1954, pp. 125-132.

Musée Asiatique: Cf. Léningrad.

Nanienne (Bibliothèque) : Cf. Venise.

Naples:

BUONAZIA, L., *Catalogo dei codici arabici della Biblioteca Nazionale de Napoli*, in Cataloghi dei codici orientali, fasc. I, pp. 199-241.

Nisbaī:

ŠIBLĪ, P. A., *Une excursion dans le Kasrawān*, Mach., 1927, XXV, pp. 417-419.

Notre-Dame de l'Annonciation de Zūq:

FREIJATE, F., *Manuscrits du couvent Notre-Dame de l'Annonciation des Sœurs Basiliennes Chouérites à Zūq Maka'īl* (en arabe), Beyrouth, 1971.

Notre-Dame des Semences:

ADDAÏ SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des chaldéens de N.-Dame des Semences*, in J.A., mai-juin 1906, VII, pp. 479-512; et juillet-août 1907, VIII, pp. 56-65.

VOSTE, J. M., *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne de N.-D. des Semences*, Geuthner, Paris, 1929.

Orientale (Bibliothèque) : Cf. Beyrouth.

Oxford:

URI, J., *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium... catalogus, Pars prima*, Oxford, 1787 (nº 1-105).

NICOLL, A., *Bibliothecae Bodleianae... Partis secundae volumen priprimum arabicos complectens*, Oxford, 1821 (nº 1-55).

PUSEY, E. B., *Bibliothecae Bodelianae... Partis secundae volumen secundum, arabicos complectens*, Oxford, 1835 (nº 1-26).

PAYNE SMITH, R., *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars sexta, codices syriacos, carshunicos, mendaeos complectens*, Oxford, 1863.

FARMER, H. G., *Arabic Musical Manuscripts in the Bodleian Library*, J.R.A.S., 1925, pp. 639-654.

Palerme:

LAGUMINA, B., *Catalogo dei codici orientali della Biblioteca Nazionale de Palermo*, in Cataloghi dei codici orientali, fasc. IV, pp. 373-402.

Paris:

BARON DE SLANE, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1883-1895.

BLOCHET, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (1884-1924), Paris, 1925.

BLOCHET, E., *Catalogue de la collection des manuscrits orientaux arabes, persans et turcs, fournis par M. Charles Scheffer et acquis par l'État*, Paris, 1900 (publication contenue dans la précédente).

GRIVEAU, R., *Notices des manuscrits arabes chrétiens entrés à la Bibliothèque Nationale depuis la publication du catalogue*, R.O.C., 1909, 2e série, t. XIV, pp. 174-188, 276-281, 337-356. Table des auteurs et des ouvrages anonymes, t. XVI, 1911, pp. 68-71.

GALTIER, E., *Répertoire alphabétique des manuscrits arabes chrétiens de la Bibliothèque Nationale*, in Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, t. IV, 1905, pp. 195-221. (Les travaux de Galtier et de Griveau groupent seulement à part les mss arabes chrétiens de la Nationale, mais ne fournissent pas de renseignements autres que ceux contenus dans de Slane et Blochet.)

CHABOT, J.-B., *Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874*, in J.A., IXe série, t. VIII, 1896, pp. 234-290. Cf. NAU, R.O.C., 1911, t. XVI, pp. 271-310.

ZOTENBERG, H., *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1874.

TROUPEAU, G., *Note sur les manuscrits de Séert conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris*, in École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris. Mémorial du Cinquantenaire, Paris, 1964, pp. 207-208.

TROUPEAU, G., *Catalogue des manuscrits arabes*, 1re partie : *Manuscrits chrétiens*, t. I, n. 1-323, Paris, 1972. A compléter par notre compte-rendu in *Bibl. Orientalis*, 1971, pp. 111-125. — T. II, Paris, 1974.

École des Langues Orientales : LAMBRECHT, *Catalogue de la Bibliothèque de l'École*, Paris, 1897.

Parme:

DE ROSSI, J.-B., *Manuscripti codicus hebraïci, Accedit appendix qua continentur codices reliqui aliarum linguarum*, t. III, Parme, 1803, pp. 162-167.

Pavie:

TRAINI, R., *I manoscritti arabi esistenti nelle biblioteche di Pavia*, Atti d'Accademia naz. dei Lincei Rendiconti d. classe di Scienze mor., storiche e filologische, Rome, 1973, 8e série, XXVIII, pp. 841-865.

Pétersbourg (Saint) : Cf. Léningrad.

Philadelphie:

SIMSAR, M. A., *Oriental mss of the John Fr. Lewis Collection of the Free Library of Philadelphia*, Philadelphie, 1937.

HYVERNAT, H., *Description of a collection of arabic, coptic and carshouni manuscripts belonging to Cyrus Adler*, in J.A.O.S., t. XVI, 1896, pp. 163-166.

Princeton:

LITTMANN, E., *A List of arabic Manuscripts in Princeton University Library*, Princeton, 1904.

HITTI, P., FARES, N. A., 'ABDEL MALEK, B., *Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of arabic manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938.

Qartaba (Deïr Mār Sarkīs) : *Mach.*, XXIV, 1926, pp. 741-744.

Quzḥaïya (Deïr Mār Anṭōnios) : *Mach.*, XXIV, 1926, pp. 751-755.

Raïfūn (Deïr Mār Sarkīs) : *Mach.*, XXVI, 1928, pp. 128-131.

Rome:

1) *Bibl. Angélique*

GUIDI, I., *Catalogo dei codici siriaci, arabi... della biblioteca Angelica*, in Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia, Florence, 1878, pp. 61-73.

2) *Fonds Borgia*

TISSERANT, E., *Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane*, extrait des Miscellana Francesco Ehrle, vol. V, Rome, 1924, pp. 1-34.

ADDAÏ SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane*, J.A., 10e série, 1909, XIII, pp. 249-287.

CERSOY, P., *Les Manuscrits orientaux de Mgr David au Musée Borgia*, in Z.A., t. IX, 1894, pp. 361-364.

3) *Biblioteca Casanatense*

BONELLI, L., *Catalogo dei codici arabi, persiani e turchi della Biblioteca Casanatense*, in Cataloghi dei codici orientali, fasc. V, Florence, pp. 405-433, 453-455.

4) *Biblioth. Vaticane*

ASSEMANUS, St. Ev. et ASSEMANUS, J. S., *Bibliotecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, vol. II, Rome, 1758, vol. III, Rome, 1759.

MAI, ANG., *Scriptorum veterum nova collectio*, vol. IV, pars 2 et t. VI, pars 2, Rome, 1831.

CRISPO-MONCADA, C., *I codici arabi nuovo fondo della Biblioteca Vaticana*, Palerme, 1900.

LEVI DELLA VIDA, G., *Ricerche sulla formazione del più Antico Fondo dei manoscritti orientali della biblioteca Vaticana*, Rome, 1939

VOSTÉ, J., *Manuscrits syro-chaldéens récemment acquis par la Bibliothèque Vaticane*, in Angelicum, t. VI, Rome, 1929, pp. 35-46.

UGOLINI, M., *Supplementum ad catalogum codicum orientalium Bibliothecae Vaticanae.*

LANTSCHOOT, A. VAN, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490-631), Barberini Oriental et Neofiti*, Cité du Vatican, 1965.

5) *Collège de la Propagande*

GUIDI, I., *Ragguaglio sui codici arabi del Collegio Urbano di Propaganda Fide*, in Bolletino italiano degli studi orientali, I, 1876-77, pp. 198-202, 252-259.

6) *Couvent Saint-Antoine des moines Maronites Antonins*

MAS'AD, P. et WUHAÏBÉ, N., Le catalogue des mss du couvent a paru dans les *Documents inédits* (en arabe), publiés par ces deux auteurs, t. II, fasc. 1 et 2, sans date, ni lieu d'édition, pp. 153-201.

FAHED, P., *Catalogue des Manuscrits conservés dans les bibliothèques des moines maronites B.M.V.* (en arabe), Ǧūnié, 1972, pp. 10-214. Les auteurs ont conservé la même cote pour les manuscrits. Nous suivons cependant celle du P. Fahed. En premier lieu, il décrit 605, tandis que les autres s'arrêtent au n. 437; quelques codex sont considérés comme perdus par Mas'ad et Wuhaïbé, alors qu'ils sont décrits par Fahed.

Ṣaïdnāya:

ZAYĀT, H., *Bibliothèques de Damas et des environs* (en arabe), Le Caire, 1902.

ZAYĀT, H., *Histoire de Ṣaïdnāya* (en arabe), in *Documents inédits pour servir à l'Histoire du Patriarcat melkite d'Antioche*, III, Harissa, 1932, pp. 257-268.

MA'LŪF, I., *Tārīḫ Ṣaïdnāya*, 1973. Petite plaquette de 38 pp. Aux pp. 32-36, l'auteur donne une brève description de 14 mss qui se trouveraient au couvent et dont il aurait fait une analyse détaillée. Or aucun de ces manuscrits ne correspond à la liste de Zayāt. La plaquette, quoique récente comme date de publication, a dû être composée par Ma'lūf, il y a une quarantaine d'années. Il se peut que les codex mentionnés aient été transférés au Patriarcat Orthodoxe de Damas; nous sommes sûr au moins pour le n. 7, *Corpus* des Sources canoniques melchites du XIIIe s., que nous avons examiné à la bibliothèque du Patriarcat en 1973 et qui y est conservé sous le n. *1561*.

Saint-Sauveur:

HADDAD, R., *Manuscrits du couvent Saint-Sauveur (Saïda)*, t. I, Beyrouth, 1972. L'auteur y analyse 250 mss sur un fonds en contenant plus du double. Nous avons examiné personnellement cette bibliothèque en 1947. Haddad a donné une nouvelle numérotation aux codex. Nous faisons suivre les 250 ns. de son catalogue du sigle N.C. (nouvelle cote). A.C. est accolé aux autres.

Saint-Bonaventure University:

CLEMENS, J. T., *Some oriental manuscripts in the Friedman Library of St. Bonaventure University*, in Oriens Christianus, t. 51, 1967, pp. 101-105.

Ṣarba (Deïr al-Muḫallès) :

KILZĪ, L., *Maktaba Deïr al-Muḫallès fī qaryat Ṣarba*, in al-Masarra, IX, 1923, pp. 730-737. Depuis cette date le petit fonds de mss a été transféré à Deïr eš-Šīr.

Šarfé:

PARISOT, D. J., *La Bibliothèque du séminaire syrien de Charfé*, R.O.C., 1899, pp. 150-174.

DELAPORTE, L., *Liste des manuscrits syriaques et carchouni de la bibliothèque du*

Séminaire des Syriens à Charfé (Liban). B. *Manuscrits carchouni*, in Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires, 1908, XVII, pp. 32-41.

ARMALE, I., *aṭ-Ṭurfa fī maḫṭūṭat deïr aš-Šarfa*, Ǧūnié, 1937 (mss arabes, pp. 297-512; les mss *caršūnis* sont classés avec les syriaques).

LEROY, J., *L'Illustration du manuscrit syriaque 5/14 de Deïr Charfet*, O.S., 1959, pp. 42-64.

BERKERS, J. N., *Catalogue des manuscrits du fonds patriarcal de Raḥmānī conservés à Charfet, contenant des anaphores*, in P.O.C., t. XII, 1962, pp. 224-242.

Sbath:

SBATH, P., *Bibliothèque des Manuscrits Paul Sbath*, t. I, Le Caire, 1928; t. II, Le Caire, 1928; t. III, Le Caire, 1934. L'auteur avait déjà fait l'analyse d'une partie de sa collection dans R.O.C., 1912-1921 et dans E.O., 1923-1928. Après la mort de l'auteur, les 750 premiers ns de sa collection sont entrés à la Vaticane; les autres sont à Alep en la possession de sa famille.

MA'LŪF ISKANDAR, *Bibliothèques de manuscrits arabes. Précieux manuscrits de la Collection du P. P. Sbath l'Alépin* (en arabe), R.A.A., V, 1925, pp. 319-323.

Sé'ert:

ADDAÏ SCHER, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la Bibliothèque de Sé'ert*, Mossoul, 1905 (fonds dispersé; une partie se trouve à la Nationale de Paris).

Sidon:

NASRALLAH, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 145-156.

Sinaï:[1]

SMITH LEWIS AGNES, *Catalogue of the syriac Manuscripts in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai* (Studia Sinaïtica, n. I.), Londres, 1894.

GIBSON MARGARET D., *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai* (Studia Sinaïtica, n. III), Londres, 1894.

GIBSON, M. D., *Apocrypha Sinaïtica*, (Studia Sinaïtica, n. V) Cambridge, 1896.

USPENKIJ PORPHYRE, *Catalogus librorum manuscriptorum monasterii St. Catharinae in Monte Sinaï ad fidem codicis Porphyriani*, Pétersbourg, 1891.

SIMAÏKA, M., *Catalogue des manuscrits arabes dans la bibliothèque du monastère du Mont Sinaï* (en arabe), Le Caire, 1925.

KAMEL MURAD, *Fihrist maktaba Deïr Sante Caterīn bi Ṭūr Sīna*, 2 vol., Le Caire, 1951.

KAMEL, M., *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Monte Sinai*, 1970.

ATIYA, A. S., *The Arabic Treasurus of the Convent of Mt Sinai*, in Procedings of the Egyptian Society of Historical Studies, vol. II, 1952, pp. 5-26.

ATIYA, A. S., *The Codex arabicus of Mt Sinai.* The Indian Archives, vol. VII, n° 1, 1953.

[1] L'analyse des mss du Sinaï a tenté plus d'un auteur. Le meilleur catalogue est sans contredit celui de 'A. Aṭiya; malheureusement il ne comprend que trois cents numéros. Aussi, sauf indication du contraire, nous renvoyons pour ces derniers au *Catalogue raisonné*, pour les autres à celui de M. Kāmel, *Fihrist maktaba.*

ATIYA, A. S., *The Arabic and Turkish Scrolls at Mount Sinai*, in Memoriam Paul Kahl, Berlin, 1968, pp. 10-16.

ATIYA, A. S., *Codex Arabicus (Sinai arab. Ms. n. 514)*, in Homage to a Bookman. Essays... for Hans P. Kraus, Berlin, 1967.

ATIYA, A. S., *The arabic manuscripts of Mount Sinai. A hand-list of the arabic manuscripts and scrolls microfilmed at the library of the monastery of St. Catharine.* Baltimore, 1955.

ATIYA, A. S., *Catalogue raisonné of the Mount Sinai arabic Manuscripts*, translated by JOSEPH N. YOUSSEF (en arabe), Alexandrie, 1970.

CLARK, K. W., *Checklist of Manuscripts in St Catharine's Monastery Mount Sinaī*, Washington, 1952.

NASIM YUSUF, J., *Études sur les manuscrits arabes du couvent de Sainte-Catherine au Sinaï* (en arabe), in Mağallat Kulliyat al-Ādāb bi Ğāmi'at al-Iskandariya, t. II, 1968-1969, pp. 95-136.

'ABD AL-MASIḤ, YASSA, *Maktabat Deīr Sīnā'*, in Mağallat ar-Rā'ī aṣ-Ṣāleḥ, 1940, p. 49.

HUSMANN, H., *Die syrische Handschriften des Sinaï-Klosters-Herkunfr und Schteiber*, in Ostkirchliche Studien, t. 24, 4, 1975, pp. 281-308.

Sofia:

'IZZ AD-DIN, Y., *Maḫṭūṭāt 'arabiya fī maktabat Sofiya al-waṭaniya al-Bulğāriya (Kiril wa-Mitudi). Arabic manuscripts in the National Library of Sofia, « Cyrille et Méthode »*, Bagdad, 1968.

Strasbourg:

Exposition de pièces et œuvres du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale et universitaire de Strasbourg, organisée à l'occasion du colloque sur l'Islam, tenu du 11 au 13 juin 1959 (catalogue dactylographié).

Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départements 47, Paris, 1923 : *Bibliothèque universitaire de Strasbourg*. J. Oestrup a analysé dans Z.D.M.G., 1897, t. II, pp. 453-471, les mss. or. 150 (or. 4225) et 151 (or. 4426).

Stockholm:

RIEDEL, W., *Katalog över Kungl. Bibliotekets orientaliska Handskrifter* Stokholm, 1923.

Šuwaīr (Deīr) :

NASRALLAH, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 173-271.

Šuwaīya (Deīr Mār Eliās) :

NASRALLAH, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 157-171.

Ṭāmīš:

ŠIBLĪ, P. A., *Une excursion dans le Kasrawān*, Mach., 1929, XXVII, pp. 604-607; 1930, XXVIII, pp. 111-117, 217-221.

Téhéran:

HUSAIN 'ALI MAHFUZ, *Précieux manuscrits en Iran*, in R.I.M.A.R., 1957, III, pp. 37-55 (collection de Faḫr ed-Dīn an-Nuṣaīrī) (le n. 77 est un psautier du XI[e] s.).

Telkif:

ḤABBĪ, J., *Les Manuscrits de Telkīf* (en arabe), in Bayn an-Nahrayn, IV, 1976, pp. 29-47.

Tubingue:

WEISWEILER, M., *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Universitätsbibliothek Tübingen, II*, Leipzig, 1930.

Tyr:

NASRALLAH, J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 89-143.

Turin:

NALLINO, C. A., *I mss ar... della biblioteca naz. e della R. Acad. delle Scienze di Torino*, Mem. d. R. Accad. sc. di T. ,ser. II, vol. 50, 1901, pp. 41-101.

Upsala:

TORNBERG, C. J., *Codices arabici, persici et turcici Bibliotecae regiae Universitatis Upsaliensis*, Upsala, 1849.

ZETTERSTEEN, K. V., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Upsala*, verzeichnet und beschrieben, t. I, 1930, pp. 1-160; t. II, 1935, pp. 1-20.

Université Américaine: Cf. Beyrouth.

Utrecht:

GOEJE, M. J. DE, *Catalogus codicum orientalium*, vol. 5, Leiden, 1873, pp. 263-273.

Vaticane: Cf. Rome.

Wolfenbüttel:

HEINEMANN, O. VON, *Die Handschriften der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel*, 4 Abteilung, Die Gudischen Handschriften, Wolfenbüttel, 1913.

Washington:

HYVERNAT, H., *Description of collection of Arabic, Coptic and Carshouni Manuscripts belonging to Dr Cyrus Adler*, in Journal of the American Oriental Society, 1896, XVI.

Venise:

ASSEMANUS, S., *Catalogo de codici manoscritti orientali della Biblioteca Naniana*, 2 vol., Padoue, 1787-1792 (fonds actuellement à Saint-Marc).

Vienne:

FLÜGEL, G., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserl.-königl. Hofbibliothek zu Wien*, vol. III, Vienne, 1867.

KRAFT, H., *Die ar. pers. und türk. Hdss. der K. K. Orient. Akademie zu Wien*, Vienne, 1842.

LOEBENSTEIN, H., *Katalog der arabischen Handschriften der Oesterreichischen National-bibliothek*, Vienne, 1970.

Yabrūd:

NASRALLAH, J., *Manuscrits melchites de Yabroud, dans le Qalamoun*, in Orientalia Christiana Periodica, 1940, VI, pp. 83-103.

NASRALLAH, J., *Manuscrits melchites de Yabrūd dans le Qalamūn*, P.O.C., 1960, pp. 318-336; 1961, pp. 222-234.

Yale University:

NEMOY, LEON, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New-Haven, Connecticut, 1956.

Zūrich:

Orientalische Manuskripte arabische Handschriften des 7e-18e Jahrhunderts meist theologischen Inhalts. (Catalogue n° 500 de la Librairie Hiersemann à Leipzig; le fonds a été déposé à la Bibliothèque de Zurich vers 1925) [1].

CATALOGUE DE MANUSCRITS GRECS

Alexandrie:

MOSCHONAS, Th., *Katalogoi tis Patriarchikis Bibliothikis*, 3 vol., Alexandrie, 1945-1947. Le vol. I décrit quelques manuscrits arabes.

Jérusalem:

HATCH, W. H. P., *The Greek Manuscripts of the New Testament in Jérusalem*, Paris, 1934.

PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, A., *Hierosolymitiki Bibliothiki*, Saint-Pétersbourg, 1891-1915.

KOIKYLIDÈS, Kl., *Kataloipa cheirographōn tis Hierosolymitikis Bibliothikis*, Jérusalem, 1899.

CLARK, K., *Cheklist of Manuscripts*, cf. aux catalogues arabes.

Sinaï:

BENEŠEVITCH, Vl., *Catalogus codicum mss graecorum, qui in monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur*, t. I, Saint-Pétersbourg, 1911; t. II, Pétrograd, 1917.

GARDTHAUSEN, V. E., *Catalogus codicum graecorum sinaïticorum*, Oxford, 1886.

HATCH, W. H. P., *The Greek Manuscripts of the New Testament at Mount Sinai*, Paris, 1932.

CLARK, K. W., *Cheklist of Manuscripts*, cf. aux catalogues arabes.

KAMEL, M., *Fihrist Maktaba Deïr Sante Katerīn*, cf. aux catalogues arabes.

[1] Sur la dispersion de cette collection et la domiciliation actuelle de ses manuscrits, cf. B. OUTTIER, *Le Sort des manuscrits du « Katalog Hiersmann 500 »*, in *Anal. Bol.*, t. XCIII, 1975, pp. 377-380 (C.-R. in *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. LXXI, n. 3-4, juillet-décembre 1976, p. 555).

BIBLIOTHÈQUES NON CATALOGUÉES

I. Bibliothèques dont nous avons dressé le catalogue de manuscrits et qui n'est pas encore publié

Beyrouth:
Archevêché maronite.
Homs:
Église des Quarante Martyrs.
Nébeck:
Archevêché syriaque catholique.
Rūmiya (près de Qleiʿāt) :
Ancien séminaire — école appartenant à la famille Ṣfeīr.
Qāra:
Paroisse grecque-orthodoxe.

II. Bibliothèques dont nous avons examiné les manuscrits

Antélias:
Archevêché maronite de Chypre.
Beyrouth:
Bibliothèque du Patriarcat Syriaque Catholique.
Bibliothèque de l'Université Américaine (en partie).
Bzommār:
Couvent des moines Antonins Arméniens.
Damas:
Bibliothèque du Patriarcat grec-catholique.
Bibliothèque de l'archevêché syriaque catholique.
Bibliothèque du Patriarcat grec-orthodoxe.
Deīr al-Lueīzé (Kasrawân) :
Couvent des Moines Maronites Alépins.



PRÉLIMINAIRES

A. SITUATION POLITIQUE DES CHRÉTIENS

Le soulèvement qui renversa les Omayades au profit des Abbasides prit naissance dans Ḫorāsān. La conséquence capitale de la défaite des troupes de Marwān II, sur les rives du Zāb (janvier 750), ne fut pas tant le changement dynastique que le déplacement vers l'est du centre politique de l'Islam; et la fondation de la ville de Bagdād par le deuxième calife ʿabbasīde al-Manṣūr, èn 762, correspondit non seulement à l'avènement d'une nouvelle dynastie qui cherchait, extérieurement du moins, à rompre tout lien avec celle qui l'avait précédée et qu'elle avait renversée, mais aussi à une nouvelle organisation d'un immense empire s'étendant de l'Atlantique à l'Inde.

Dans les premières années de l'hégire, les califes résidaient dans les villes saintes de l'Arabie, Muʿāwia rompit avec cette coutume et prit Damas pour capitale. Les pays compris entre le Taurus et la Mer Rouge avaient été le centre de l'empire musulman et non pas une simple province. Désormais, ils ne seront plus qu'une contrée soumise à un maître lointain, plus ou moins opprimée selon le caprice des califes. Cet ostracisme, châtiment d'un attachement trop fidèle à la cause omayade qui, à plusieurs reprises, souleva les provinces occidentales contre les maîtres de Bagdād, influença les conditions humaines et culturelles de ces contrées qui formaient le double patriarcat melchite d'Antioche et de Jérusalem

Au règne d'une aristocratie arabe imprégnée de sa supériorité, nantie de droits et de privilèges, succèdera celui d'une autre aristocratie, celle des Iraniens. Si cette dernière se montra habile dans l'administration des affaires de l'État et protégea les Lettres, elle ne manqua pas de donner et d'imprimer à la littérature une tournure de réaction. «La présence (des Iraniens) à la cour, leurs succès politiques, administratifs et littéraires, furent à l'origine d'un mouvement anti-arabe, le mouvement des *šuʿūbiya*. Ceux-ci ne se contentèrent pas d'affirmer l'égalité des races et des mérites; mais, par réaction contre les prétentions aristocratiques des Arabes, ils instituèrent, en littérature, un procès en scandales contre eux et étalèrent en plein jour les hontes réelles ou supposées (les *maṯālib*) qui entachaient leur race, leur histoire, leur gloire»[1]. Si, en poésie, il y aura «la querelle des Anciens et des Modernes», les Iraniens tenant pour un

[1] ʿABD EL-JALĪL, p. 88.

renouvellement des thèmes poétiques, et les Arabes syriens considérant la poésie archaïque comme modèle parfait qu'il faut simplement imiter[2], les prosateurs et les savants seront pour la plupart, des Iraniens. On dirait qu'avec la vie politique, la vie littéraire émigra des provinces syriennes sur les bords du Tigre. Et comme les melchites étaient peu nombreux en Mésopotamie, ce seront plutôt les Nestoriens et les Jacobites qui participeront à la vie littéraire du pays et lui apporteront une large contribution.

Les débuts du califat abbaside jusqu'au règne d'al-Mutawakkel marquent l'apogée de l'Église nestorienne (Milieu VIII[e] siècle - Milieu IX[e] siècle). Cet essor prodigieux avait été rendu possible par le très grand nombre de moines instruits et zélés, formés par les écoles, alors nombreuses. A Bagdād même, il devait y avoir, dans plusieurs monastères importants, des groupes de professeurs et d'élèves. On cite, en particulier, l'école de Deïr Kalīlīšū', celle de Deïr Mār Fatyūn et celle de Karḫ. Dans ces deux dernières, on enseignait la médecine et la philosophie, à côté des disciplines sacrées.

«C'est alors que de véritables dynasties de médecins et surtout de scribes chrétiens excercent une sorte de tutelle sur l'Église nestorienne, s'efforçant en contrepartie d'obtenir pour leur Communauté une législation bienveillante»[3].

On a parlé de la tolérance des Abbasīdes[4]. Leur tolérance s'est

[2] Lorsque le calife al-Ma'mūn revint de sa campagne contre les Byzantins (215-218 H.), Abū Tammām, revêtu du vêtement bédouin qu'il affectionna toute sa vie, lui dédia une *Qaṣīda*, ce qui ne fut pas du goût du calife. Celui-ci en effet se montra choqué du fait qu'un bédouin fît de la «poésie citadine». (Abū Hilāl al-'Askarī, *Diwān al-ma'āni*, II, 120, cité par H. Ritter, *art. Abū Tammām*, in EI, p. 158).

[3] M. Allard, *Les Chrétiens à Bagdād* in Bagdad, numéro spécial de Arabica 1962, t. IX, fasc. III, p. 381.

[4] «Il était en vérité assez difficile aux premiers Abbasīdes de se montrer par trop rigides. La situation qu'ils trouvaient en succédant aux Umayyades, à travers les luttes 'Alīdes, les contraignait à une certaine tolérance générale. Leurs sujets appartenaient à des races diverses et professaient les opinions les plus différentes et les plus enchevêtrées. Bagdād abritait des Arabes, des Persans et les éléments disparates du peuplement très mêlé d'un grand centre. Il y avait là des musulmans; mais leurs idées, leurs sentiments et leurs tendances ne s'harmonisaient qu'en apparence. Il y avait des chrétiens, divisés aussi, mais instruits, pratiques, actifs. Il y avait encore les tenants des opinions et des croyances les plus diverses, reconnus aussi comme «tributaires» (ḏimmīs), ou bien tolérés à cause de leur habileté ou de leur richesse, germes des futurs «zindīqs», libres-penseurs manichéens et autres, dont l'histoire sera bien sanglante et qui ne manqueront pas d'exercer une influence sur la société où ils vivront et sur la pensée qui s'y développera. Il y a enfin les nouveaux convertis à l'Islam, chrétiens et persans surtout; beaucoup sont islamisés et même arabisés à

peut-être exercée vis-à-vis de certains de leurs coreligionnaires qui étaient en marge de l'Islam traditionnel, mais les chrétiens, surtout les melchites, qui habitaient les provinces orientales de l'empire, eurent beaucoup à souffrir. Avant al-Mutawakkel, Abu Ǧa'far al-Manṣūr (754-775) prit de nombreuses mesures vexatoires. Ainsi, en 756, il défendit aux chrétiens de bâtir de nouvelles églises, d'exhiber publiquement leurs croix, de parler de religion avec les musulmans. En 757, il soumit tous les moines à l'impôt, même les solitaires, et il employa des Juifs à dépouiller les sacristies pour le compte du Trésor. En 759, il enleva aux chrétiens la tenue des écritures fiscales. En 766, il fit abattre les croix élevées sur les églises, interdit toute réunion liturgique de nuit et porta défense d'étudier d'autre langue que l'arabe. En 772, il imposa aux chrétiens et aux juifs d'exhiber un signe extérieur qui les distinguait des croyants[5]. Il emprisonna, pour des raisons différentes, le patriarche melkite Théodoret, le patriarche jacobite Georges et le catholicos nestorien Jacques[5a]. Sa mort, survenue en 775, n'emporta point ses décrets. Lui-même, il est vrai, s'était vu dans l'obligation de rapporter une de ses lois et de remettre les registres du fisc aux mains des chrétiens[6].

Al-Mahdī (775-785) renchérit encore et fit abattre toutes les églises bâties du temps des Arabes. Les Banū Tanūḫ furent forcés d'embrasser l'Islam; ils comptaient 5.000 guerriers. Irrité des défaites que lui infligeaient les Byzantins, le même calife envoya de la troupe à Ḥomṣ pour y faire apostasier tous les chrétiens[7].

Les Barmécides, d'origine turque, semblent avoir manifesté une certaine bienveillance envers les tributaires et particulièrement les chrétiens: ils ont ainsi pris la défense de ceux d'Édesse, faussement accusés de trahison[8]. Par contre, Abū Yūsuf, le Grand Qāḍī dont la charge avait été instituée par leur entremise, conseillait au calife de prendre des mesures coercitives à l'égard des chrétiens[9]. C'est à la fin du règne de Hārūn ar-Rašīd, après la disgrâce des Barmécides, que des mesures

fond, d'autres, au contraire, peu enracinés dans la nouvelle religion qu'ils connaissaient mal, infusaient à la société musulmane leur propre esprit et y répandaient leurs mœurs», (ABD EL-JALĪL, *op. cit.*, pp. 88-89).

[5] THÉOPHANE, *Chronograph*, anno 6248, 6249, 6251, 6258, 6264; DENYS DE TELL MAHRE, *Chronique*, éd. CHABOT, Paris 1895, pp. 96, 97, 104, 123.

[5a] H. PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Thimothée I*, Beyrouth, 1975, p. 130.

[6] PARGOIRE, *L'Église byzantine*, pp. 227-278.

[7] *Chronograph*, anno 6234, 6243, 6272; H. PUTMAN, *op. cit.*, pp. 130-134; R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, p. 29.

[8] MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, III, 1, 10.

[9] *Kitāb al-Ḫarāǧ*, pp. 72-73.

furent prises contre les chrétiens[10]. Sous son fils al-Ma'mūn (813-833), il y eut, en 814, une persécution générale en Syrie et en Palestine. Beaucoup de chrétiens et d'ecclésiastiques s'enfuirent à Chypre et sur les terres de l'empire byzantin[11]. Denis de Tell Mahré nous a laissé un sinistre tableau de la condition des chrétiens sous al-Wāṯeq (842-847)[12].

Sous al-Mutawakkel (847-861), la situation des chrétiens empira encore. Tous les historiens musulmans, Ibn al-Aṯīr, al-Maqrīzī, Ibn-Ḫaldūn, mentionnent les ordonnances vexatoires prises par ce calife contre les Chrétiens et les Juifs[13]. «De ce que ceux-ci avaient une situation beaucoup plus privilégiée que celle de certains groupes de musulmans, en particulier les Šiites»[14], nous ne pouvons nullement conclure qu'ils bénéficièrent de beaucoup de tolérance. Même la littérature de controverse islamo-chrétienne ne doit pas trop nous donner le change sur leur sort[15]. Cette tolérance fut sporadique et ne dépassa pas le cadre de califes qui protégèrent les Sciences et les Arts. Elle fait donc partie d'un programme de recherche religieuse plutôt que de la tolérance proprement dite.

L'affaiblissement de l'autorité des califes en Syrie et l'avènement des Ṭūlūnīdes (878-905) apportèrent par la suite plus de liberté aux chrétiens. Mais là où s'exerçait directement le pouvoir des califes de Bagdād, le sort des chrétiens restait précaire. Vers 908, le vizir Ibn al-Furāt supprima leur droit d'héritage[16]. La décision faisait partie de tout un ensemble de mesures vexatoires à leur encontre, remettant en vigueur les ordonnances signées par al-Mutawakkel. Ces mesures restaient lettre morte, ou plutôt leur exécution était suspendue, selon les bons vouloirs des gouvernants et ces derniers ne s'en privèrent pas. Ces retours successifs à de pareilles mesures eurent raison du courage des chrétiens.

[10] D. SOURDEL, *La Politique religieuse du calife abbasīde al-Ma'mūn*, REI, 1961, XXX, pp. 31-32; du même, *Le vézirat 'abbasīde*, I, p. 180. H. PUTMAN, *op. cit.*, pp. 135-142.

[11] PEETERS, *Chronograph. anno* 6305; *Martyr. XX Sab.* H. PUTMAN, *op. cit.*, pp. 142-145.

[12] Voir *Chronique*, édit. CHABOT, p. XXVIII.

[13] M. ALLARD, *Les chrétiens à Bagdad*, p. 384. — Texte dans A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958, pp. 101-102.

[14] Nous nous écartons délibérément de M. Allard qui écrit: «Une des preuves de cette atmosphère relativement pacifique est l'ampleur de la littérature de controverse: on ne discute pas avec un ennemi acharné à vous détruire» (*art. cit.*, p. 384).

[15] Sur toute cette partie, cf. DHGE, *art. Antioche*, col. 598-599 où l'auteur donne les références aux historiens byzantins et syriaques. Le pèlerin Bernard le Moine donne, vers 870, d'intéressants détails sur les exactions dont étaient victimes à cette époque les chrétiens d'Égypte.

[16] D'après L. MASSIGNON, *Opera Minora*, I, p. 254.

Malgré cela, certains secrétaires chrétiens restaient tout-puissants et, par leur action, rendaient confiance à leurs coreligionnaires[17]. Tel Abū l-Ḥasan Sa'īd ibn 'Amr ibn Sanǧala, jadis secrétaire du calife ar-Rāḍī avant sa prise du pouvoir, nommé en 935 secrétaire particulier des deux fils du calife, et la même année, contrôleur du Ministre des Dépenses, qui rendit beaucoup de services aux chrétiens. Il en arriva, le 7 décembre 937, à obtenir du calife, même en face d'une émeute populaire, la punition d'un musulman qui s'était emporté contre l'oncle maternel d'un secrétaire chrétien 'Abū 'Amr ibn Šuraïḥ[18].

Les patriarches melchites «eurent à jouer d'habileté, à tirer parti de leurs connaissances médicinales et linguistiques, à nouer des intelligences dans le gynécée des califes, à se ménager des protecteurs parmi les médecins chrétiens de la cour. Assurément aussi, ils succombèrent parfois à des intrigues: Théodore d'Antioche, par exemple, fut réduit à prendre le chemin de la Moabitide en 756, et son collègue Elie de Jérusalem goûta d'un long exil en Perse vers 785»[19].

B. ETENDUE DES PATRIARCATS MELCHITES

Quelle était l'étendue des patriarcats melchites durant cette période, et jusqu'à quelle mesure pourrons-nous parler de leurs documents littéraires de langue arabe? Entre la Conquête musulmane et le Xe siècle, nous n'avons aucun acte nous permettant de délimiter ces patriarcats et de dresser une liste de leurs évêchés. Au IXe-Xe s., apparaît une recension fragmentaire de la *Notitia* d'Anastase. Quant à Alexandrie et à Jérusalem, nous n'en avons aucune précision. Dix-neuf sièges sur trente y sont énumérés pour la côte; on relève donc une nette régression de l'élément chrétien. Cette régression a évidemment été progressive; de sorte qu'au Xe s., elle est à son périgée (pour la période qui nous occupe, car elle continuera dans la période suivante). Vailhé se basant sur le fait que la population chrétienne s'est toujours mieux conservée sur les côtes, estime que le patriarcat ne devait plus compter à cette époque que 60 ou 70 sièges.

[17] Voir H. PUTMAN, *op. cit.*, pp. 92-126.

[18] MUHAMMAD IBN YAHYA AṢ-ṢŪLĪ, *Aḫbār al-Rāḍī billāh wal-Muttaqī billāh*, version française par Marius Canard, Alger, 1946-1950, t. I, pp. 54, 107, 142-143, 153. 159-160, 189, 216, 227-228, 230; t. II, pp. 18, 27, 117.

[19] *Chronogr.*, anno 6248; *Vita Stephani Sab,*. n° 19; MANSI. t. XII, col. 1131; d'après PARGOIRE, *L'Église byzantine*, p. 277. Il faut lire Théodoret et non Théodore.

Un progrès cependant est signalé sur la période précédente, du moins au point de vue extensif: l'établissement d'évêchés melchites en Mésopotamie, jusqu'alors fief du nestorianisme et du monophysisme. Ce résultat ne fut guère acquis par le prosélytisme, mais fut une suite des guerres de l'Empire byzantin avec la Perse qui se traduisit par des déplacements de population.

Des Grecs vivaient, en effet, dans le royaume perse depuis des siècles. Ils étaient soit des descendants de colons installés sous Alexandre le Grand et ses successeurs, soit des commerçants établis après la disparition du royaume séleucide, soit même des captifs emmenés par les Parthes, durant leurs longues guerres avec Rome, et plus tard, avec Byzance. Ces captifs provenaient surtout du patriarcat d'Antioche[20]. De fortes colonies étaient réunies à Ǧundīsāpūr, à Ctésiphon et dans la province d'al-Ahwāz. Ils ne tardèrent pas à pénétrer plus avant dans le pays, surtout qu'une importante colonie de Rūm, près de la frontière de l'Empire byzantin, ne pouvait être que mal vue par les Sassanides. Cette colonie traversa le Ḫorāsān, s'établit à Šāš (Taškent) et arriva jusqu'à Socotra[21]. Ces Rūm apprirent aux Perses la filature de la soie et du lin.

Quoique des écrivains melchites, comme Macaire Zaʿīm, fassent remonter l'origine du catholicosat de Ctésiphon au concile de Nicée[22], nous n'avons pas de traces certaines de cette organisation ecclésiastique avant le VIIIᵉ siècle. Mais avant cette période déjà, les melchites de Perse, et plus tard, ceux des régions orientales des califats omayade et abbaside avaient une hiérarchie. *L'Histoire Nestorienne*, en parlant de l'invasion de l'Antiochène par Chosroès, rapporte que les prêtres emmenés en captivité de la Syrie du Nord élirent un évêque à Ǧundīsāpūr du nom de Azodoc; elle signale également qu'ils avaient une église à Rew-Ardachir, dans laquelle ils priaient en grec et en syriaque[23].

A une date que nous ne pourrions pas fixer, entre la deuxième moitié du VIᵉ s.[24], et 762, l'évêque de la colonie de Rūmiya prit le titre de catholicos; il avait plusieurs métropolites et évêques sous sa juridiction[25].

[20] DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I, pp. 468-469.

[21] YĀQŪT, *Muʿǧam*, III, p. 102; IBN AL-ʾAṮĪR, *al-Kāmel*, p. 154.

[22] *Tārīḫ al-Baṭriarkīyāt*, *Vat. arab. 689*, p. 112.

[23] *P.O*,. t. IV, 3, pp. 10-11.

[24] Dans la *Notitia V* de Parthey (*Hieraclès Synecdemos et Notitiae graecae episcopatorum*, Berlin, 1866, pp. 141-143) le catholicosat n'est pas mentionné.

[25] «Il y avait là un groupe de chrétiens avec, à leur tête (?), un métropolite. Mais un métropolite ne pouvait suffire à gouverner une communauté aussi nombreuse, répandue

Lorsque le calife al-Manṣūr décida de bâtir Bagdād, entre 762 et 766, il ordonna de détruire Ctésiphon. «Les Agaréniens... décidèrent de chasser les chrétiens de leur entourage. Ils les transférèrent dans un lointain pays appelé Šāš. Ils y exilèrent le catholicos en même temps que les siens»[26].

Les déplacés de Ctésiphon furent installés en Transoxiane, dans un centre qui prit leur nom, Romagyris. Leur catholicos en porte le titre.

La totalité des melchites de Ctésiphon ne quittèrent pas l'Iraq, car un certain nombre émigra à Bagdād, où d'autres Grecs, prisonniers des guerres arabo-byzantines, se joignirent à eux. Pour cela, une partie d'un quartier de la capitale abbaside portait le nom de Dār ar-Rūm. L'auteur du *Kitāb Marāṣed al-'Iṭṭilā'* mentionne une église «réservée aux Byzantins» à côté de Notre-Dame, dite du Siège (*al-Kursī*) où furent inhumés les patriarches nestoriens depuis Jean ibn Narsay († 892) jusqu'à 'Abdīšū' III († 1147)[27]. La nouvelle Communauté se considéra assez importante pour réclamer le retour du catholicos. Celle de Romagyris refusa. Le patriarche d'Antioche Elie résolut de créer un second catholicosat; il envoya à Bagdād un titulaire du nom de Jean. Le catholicos nestorien Abraham obtint un ordre du calife interdisant cette résidence d'une manière permanente, vu qu'il ne pouvait y avoir à Bagdād que le seul catholicos nestorien[28].

Les melchites de Bagdād ne renoncèrent pas pour autant à leurs réclamations. Aġābios ibn Qa'barūn, patriarche de 953 à 959, ne crut pas nécessaire d'obtempérer à leur demande. Mais lorsque le patriarche Christophore, originaire de Bagdād, monta sur le trône d'Antioche (959-969), il donna satisfaction à ses compatriotes et dédoubla le siège. Le catholicos de Romagyris fut confirmé dans sa juridiction sur toute la Transoxiane et le Ḫorasān, tandis qu'un second catholicos fut créé pour

dans toute la Perse, et à faire défendre leurs affaires par de simples évêques, d'ailleurs d'un nombre presque restreint. Il y fallait de nombreux évêques, dotés de qualités susdites (?). Mais un seul métropolite ne pouvait suffire à les désigner et à les ordonner. Aussi un besoin pressant se fit-il sentir de créer plusieurs métropolites» (*Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore, par le protospathaire Ibrāhīm ibn Yūḥanna*, édit. Ḥ. Zayāt, in POC, 1952, p. 21.

[26] *Art. cit.*, p. 23.

[27] M. ALLARD. *Les Chrétiens à Bagdad*, p. 380: Références sur l'emplacement de ce quartier, in R. BABU ISHAQ, *Tārīḫ naṣāra al-'Irāq*, p. 6.

[28] ASSÉMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, pp. 440-441; *DHGE, art. Antioche*, col. 602; BAR HEBRAEUS, *Chronicon ecclesiasticon*, t. II, p. 236; Mari, édit. H. Gismondi, *Maris textus arabicus*, Rome, 1899, pp. 92-93.

l'Irāq avec Bagdād (Irénopolis) pour siège. C'est de cette décision prise vers 960 que date le catholicosat de Bagdād, non avant. Les deux catholicosats sont mentionnés dans la *Notitia* d'Anastase remaniée au IXe s.[29]. Ils existaient encore car Elie Ier (907-24 juillet 934) et Théodose II (août 936-943) avaient été secrétaires de chancellerie à Bagdād avant d'accéder à la dignité patriarcale[30]. Avant d'être élu, Théodose s'appelait Étienne ibn Ya'qūb; il était à Bagdād avec le tout-puissant Mu'nes al-Ḫādem, et occupait en 296 H. (908/909) le poste de directeur du *Dīwān du trésor privé* sous al-Muqtader[31]. Hilāl as-Sābe'[32] nous apprend qu'il était le lieutenant de Dāniyāl ibn al-'Abbās, secrétaire de Mu'nes, et le fait figurer parmi les sujets d'Ibn al-Furāt, auxquels celui-ci attribuait de gros traitements. On voit par Miskawayh[33] qu'en 319 H., il était assez puissant pour qu'al-Ḥusaïn ibn al-Qāsem, candidat au vizirat, jugeât utile de rechercher son appui. Il est souvent désigné sous le nom de Estefān an-Naṣrānī[34].

* * *

Edesse et Ḥarrān ne faisaient pas partie du catholicosat de Ctésiphon, quoique ethnologiquement et même dans un certain sens religieusement, par suite de la prédominance de l'élément jacobite et nestorien, ils tournaient plus dans l'orbite des Églises syriaques que dans celle de Chalcédoine[35]. Il est vrai que nous ignorons presque tout de l'histoire de

[29] «Le premier catholicos est celui de Romagyris, le second, celui d'Irénopolis, appelé par les Arabes Madīnat as-Salām». Texte in Papadopoulos Kérameus«Hellenikos Philologikos Syllogos», t. XVIII, Constantinople, 1884, pp. 65-67. Sur l'époque de cette *Notitia*, cf. S. Vailhé, *EO*, X, 1907, pp. 90-101.

[30] EUTYCHIUS, *Annales* II, pp. 74, 85, 87.

[31] Cf. HILAL AṢ-ṢĀBE', *Tuḥfat al-umarā' fī tārīḫ al-wuzarā'*, ed. H. F. AMEDROZ, *The Historical Remains of Hilal al-Sabi, First Part of his kitab al-wuzara' and fragment of his history (389-393 A.H.)*, Leyde 1904, p. 140. Cf. D. SOURDEL, *Le Vizirat abbaside de 749 à 936*, t. II, pp. 742, 509, 513.

[32] *The concluding Portion of the Tadjarib al-Umam*, de MISKAWAYH, édit. H. F. AMEDROZ, I, Oxford-London, 1921, p. 218. Voir aussi AṢ-ṢŪLĪ, *Akhbār al-Rāḍī billāh wa-l-Muttaki lillāh*, édit. J. H. DUNNE, Le Caire, 1935, traduction M. CANARD, in Publications de l'Institut Et. Orient. de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, t. I, pp. 127 + note.

[33] *Op. cit.*, p. 158.

[34] *K. al-'uyūn wal-Ḥadā'eq fī 'aḫbār al-Ḥaqā'eq*, édit 'UMAR AS-SA'ĪDĪ, Damas, 1972, I, p. 341, II, p. 522. — Pour l'histoire du Catholicosat de Romagyris et celui de Bagdad, voir notre *Église Melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie Centrale*, Jérusalem, 1976, pp. 40-92.

[35] Barhebraeus déclare que lorsque les musulmans occupèrent la Syrie et la Mésopotamie, ils laissèrent les choses en l'état: chaque confession conservait ses églises. Et il n'est

cette fraction de l'Église melchite; certains sont allés jusqu'à nier son existence en affirmant qu'elle manquait de toute vitalité intellectuelle[36]. La hiérarchie chalcédonienne d'Edesse continua presque sans interruption jusqu'au XIIe s.[37]. Ḥarrān également eut ses évêques orthodoxes. Les deux sièges furent honorés par des prélats, des hommes qui portèrent le flambeau de la science et défendirent la foi chalcédonienne par leurs écrits grecs, syriaques et arabes. C'est de Ḥarrān également que nous parvint la première version arabe complète de l'Ancien Testament (Est-elle melchite?).

Appartiennent au premier siège Barthélémy et Théodore, évêques d'Edesse. Le patriarche Théophylacte (744/745-757) était prêtre d'Edesse avant son élection. Ḥarrān a été illustré par l'évêque Constantin au début du VIIIe s. et le syncelle Léon, qui nous laissèrent plusieurs ouvrages en langue syriaque[38], et surtout par Abū Qurra dont le nom dans la littérature chrétienne arabe est synonyme de champion de l'Orthodoxie contre l'hérésie et l'Islam.

C. MONACHISME

Le monachisme orthodoxe n'existe pour ainsi dire plus en Égypte où

plus question d'Orthodoxes à Edesse à partir de ce moment-là. Les efforts d'Héraclius pour faire prévaloir le concile de Chalcédoine en Orient n'avaient guère eu d'effet, si ce n'est dans le Liban! (*DHGE, art. Edesse*, par J. DAUVILLIER, col. 1426). J.-M. FIEY, *«Rūm» à l'est de l'Euphrate*, Le Muséon, t. 90, fasc. 3-4, 1977, pp. 365-420. Et notre réponse *Réponse à quelques critiques récentes au sujet des catholicosats melchites de Bagdad et de Romagyris*, in P.O.C., t. 33, fasc. 1-4, Jérusalem, 1983, pp. 160-170.

[36] A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern vom V-VIII Jahrh.* Syrische Texte herausgegeben, übersetzt und untersucht, Ier Band, Leipzig, 1900, p. 225.

[37] Cf. l'essai de VON DOLSCHUTZ, *Die confessionellen Verhältnisse in Edessa unter der Araberherrschaft*, in Ztschr. fur wissenschaftliche Theologie, t. XLI, 1898, pp. 364-392; R. JANIN, *DHGE, art. Edesse*, col. 1423 en a reconstitué la liste épiscopale jusqu'à Nicétas le Prophète (XIIe-XIIIe s.). Euthyme d'Edesse prit part vers 1355 à l'élection de Pachôme, patriarche d'Antioche.

[38] «Une autre conclusion importante de notre enquête, c'est que longtemps après l'introduction du monophysisme et la conquête arabe, il exista en Mésopotamie — nous l'avons constaté pour Maïphercat, Ḥarrān et Edesse et on ne voit pas de raison pour limiter le fait à ces seules Églises, — une Église catholique hiérarchiquement organisée et capable de vie intellectuelle: suivant l'opinion généralement admise, la Mésopotamie n'aurait connu, après l'invasion arabe, que des monophysites, qu'une hiérarchie monophysite, et une culture monophysite. Il n'est pourtant pas douteux, eu égard aux enseignements fournis par notre document, qu'il serait opportun d'être plus prudent et moins catégorique et de revoir certaines conclusions prématurées». A. VAN ROEY, *La Lettre apologétique d'Élie à Léon*, Louvain. 1944, p. 21.

les couvents sont devenus presque tous la propriété des Coptes. En Syrie, au contraire, et surtout en Palestine, il continue à se maintenir, mais parmi d'incroyables difficultés. Le tremblement de terre du 18 janvier 746, en secouant l'embouchure du Jourdain et du désert de Juda, porta un coup terrible à ses principaux centres. La loi de 757, en supprimant les immunités des personnes consacrées à Dieu, livre ses moines aux caprices du fisc. Ajouter à cela les dépradations des bédouins et parfois la persécution. Aussi, tel hagiographe local marque-t-il cette date comme le point de départ d'une effroyable décadence. La vie intellectuelle se maintint dans les grands centres, Sinaï, Saint-Sabas; la ferveur, allant jusqu'au martyre, ne fut pas absente dans la plupart des monastères: à Saint-Sabas, martyre d'Étienne, le Sabaïte (794), de Christophore (789), de 20 moines (797); de 809 à 813, durant la guerre civile déchaînée entre les fils de Hārūn ar-Rašīd, l'insécurité et la persécution devinrent telles que la plupart des moines abandonnèrent leurs cellules pour chercher un asile en terre chrétienne[39].

Plus qu'à l'époque omayade, les monastères perdirent leur caractère de lieu de recueillement et de pénitence. «Il est bien rare de rencontrer parmi les couvents célèbres en Terre d'Islam, un monastère que les califes ou les princes ne visitèrent durant leurs campagnes ou leurs déplacements, surtout lors de leurs voyages dans le pays de Šam et leur retour en Iraq»[40]. Même le pieux et rigide al-Mutawakkel ne dédaignait pas aller boire dans les couvents et les auteurs de *'adab* nous conservèrent son aventure galante avec Ša'nīn, fille du prêtre de Deīr-Ṣalība, dans la Damascène[41]. Zayāt a relevé quelques noms de poètes ou de hauts fonctionnaires qui fréquentaient les monastères[42]. Il est vrai que ces derniers subissaient une situation qu'ils ne recherchaient pas et qui était préjudiciable à leur vie de recueillement, dont font état aš-Šābuštī et les autres[43]. L'un ou l'autre même fait allusion à une certaine vie culturelle, Ainsi Yāqūt, à propos d'un monastère de l'Auranitide, rapporte que al-Māzinī dit: «Je suis entré dans le couvent de Boṣra. J'ai remarqué de l'éloquence, chez ses moines, qui sont des Arabes chrétiens des Banū Ṣāder. Ils étaient les plus éloquents de tous ceux que j'avais rencontrés»[44]. Al-Ḫālidī loue, dans une poésie de six vers, les moines

[39] *Chronograph.*, anno 6238, 6249, 6301.
[40] Zayat, *Ad-Diārāt*, p. 31.
[41] Zayat, *Al-Ḫizānat aš-Šarqīya*, II, p. 15.
[42] *Ad-Diārāt*, p. 68.
[43] Zayat, *Ad-Diārāt*, pp. 107-108.
[44] Yāqūt, *Mu'ǧam*, édit. Beyrouth, pp. 500.

melchites de Daïr Murrān, pour leur recueillement, leur austérité et aussi leur connaissance en littérature, philosophie, poésie, *naḥu*, médecine et musique[45]. Abū Nuwās lui-même vante la vie consacrée à l'ascèse, à la lecture et à la méditation de l'Évangile des moines de Daïr Ḫamāt et de Daïr al-Ukaīrāḥ[46].

1. *Sinaï*

Au Sinaï[47], le grec tenait assurément la plus grande place, comme langue officielle, mais l'arabe ne tarda pas à y pénétrer. Peut-être même c'est du Sinaï que partira le premier mouvement de translation d'œuvres chrétiennes en arabe, faite par des melchites. Au point de vue historique, c'est au IXᵉ s. que le monastère prit le nom de Ste-Catherine, et que son higoumène fut élevé à la dignité archiépiscopale. Situé sur les frontières des patriarcats d'Alexandrie et de Jérusalem, il provoquait souvent des conflits de juridiction. Il semble avoir dépendu de Jérusalem, jusqu'aux Croisades.

De ses archevêques nous connaissons Constantin Iᵉʳ qui souscrivit les Actes du IVᵉ concile œcuménique de Constantinople (869)[48], Marc Iᵉʳ (869?). Après Marc, une grande lacune dans la liste épiscopale qui reprend avec Salomon dont l'existence nous est connue par une note du *Sin. arab. 2* (930 J.-C.)[49], et avec Jean Iᵉʳ, en 1091[50].

La vie littéraire dans le monastère ne connut de grands noms ni en grec ni en arabe. En cette dernière langue cependant des traducteurs anonymes commencèrent la version d'extraits de la Bible, de livres liturgiques ou des florilèges des Pères de l'Église. Elle se manifeste surtout par la transcription de mss grecs, syriaques et arabes. La bibliothèque du monastère conserve de cette époque de nombreux codex grecs dont certains à miniatures dénotant un art consommé[51]; il n'en manque pas également dans celle du patriarcat d'Alexandrie ou en Europe. Comme codex en langue syriaque, la collection de Sainte-Cathe-

[45] *Yatīmat ad-Dahr*, édit. Damas, I, pp. 512-513, cité in ZAYAT, *ad-Diārāt*, p. 107.

[46] Vers cités in ZAYAT, *op. cit.*, p. 108.

[47] MANSI, XVI, p. 194.

[48] MANSI, XVI, p. 194.

[49] La note avertit que le codex a été acheté par «l'évêque de la Sainte Montagne, Tūr Sīna, le jeudi 3 muḥarram 372 H.» (982 J.-C.).

[50] L. CHEIKHO, *Les Évêques du Sinaï*, MFO, II, 1907, p. 416.

[51] Sur ces codex, cf. le chapitre intitulé «la Bibliothèque du Sinaï», dans l'ouvrage collectif *Le Sinaï, hier et aujourd'hui*, Paris, 1935, pp. 108-115.

rine conserve 11 du IXᵉ s., et 3 du Xᵉ s. Les codex arabes y apparaissent avec 11 du IXᵉ s. dont trois datés respectivement de 831, 867 et 897, et trois du Xᵉ s,. sans compter d'autres ayant pour origine la Sainte Montagne et qui sont conservés actuellement dans la Vaticane ou ailleurs[52].

2. *Palestine*

La fin de l'âge d'or de Saint-Sabas[53] est éclairée par les lueurs rougeâtres d'un immense incendie allumé par les Bédouins qui dévore une partie du monastère en étouffant vingt de ses religieux, le 20 mars 797[54]. Quelques années plus tôt, ses moines avaient été décimés par la peste. Léonce de Damas nous dit que deux ou trois succombaient chaque jour. Il ne fut pas épargné par les tremblements de terre.

D'autres épreuves s'abattirent sur les centres du monachisme palestinien. Théophane[55] nous apprend que de 809 à 813, au moment de la guerre civile qui éclata entre les fils de Hārūn ar-Rašīd, Jérusalem fut saccagée avec les deux laures de Saint-Sabas et St-Chariton, ainsi que les deux monastères de Saint-Euthyme et de Saint-Théodose; un grand nombre de moines moururent martyrs. En 813, les désordres augmentèrent, Saint-Sabas, Saint-Chariton, ainsi que les autres monastères du désert furent renversés.

Malgré ses malheurs, Saint-Sabas demeura un centre actif de vie religieuse et intellectuelle, une pépinière de mélodes, sans compter qu'il donna plusieurs hiérarques au trône de Saint Jacques. Il continua à être le foyer de la défense de l'orthodoxie. Des missions délicates étaient confiées à ses religieux. C'est ainsi que le patriarche de Jérusalem, Thomas, célèbre médecin et higoumène de la laure de Souka, dans le Wādi Ḫarītūn, lors de sa nomination, députa à Charlemagne, en 807, deux moines de Saint-Sabas et du Mont des Oliviers, un grec et un bénédictin, pour régler certaines questions litigieuses; il répondait en 821

[52] Le monastère est mentionné par les auteurs musulmans: AŠ-ŠĀBUŠTĪ, *Ad-Diārāt*, pp. 199-200, dit qu'il est «prospère en moines»; AL-'UMARĪ, *Masālek al-abṣār*, pp. 338; YĀQŪT, *Mu'ğam*, édit. Beyrouth, p. 520. Peu de vers bacchiques à son sujet.

[53] Aucune mention de ce couvent dans la littérature arabe des *Diārāt*.

[54] Voir la Passion des XX martyrs sabaïtes in BHG, 1200; la lacune du texte grec a été comblée par R. P. Blake qui a traduit, dans *Anal. Boll.*, t. 68, 1950, pp. 32-37, le passage correspondant de la Passion. Pour l'année du massacre, comparer *Anal. Boll.*, 1955, p. 374, et *Byz. Zeitschrift*, 1957, p. 269.

[55] *Chronographie*, anno 6238, 6249 et 6301.

aux lettres de saint Théodore Studite, et envoyait à Constantinople les deux frères Grapti, qui devaient encourager de leur science et de leur bravoure les défenseurs des saintes images. Comme écrivains sabaïtes de cette époque, nous pouvons citer Étienne le Mélode, Léonce de Damas, les deux frères Grapti, Michel le Syncelle et Basile d'Emèse.

Même s'ils ne sont pas mentionnés par des sources écrites, la plupart des monastères palestiniens sont encore debout, ceux de Koziba, de Douca, de Saint-Théodose, de Saint-Euthyme. Le monastère de Kalamon est signalé plusieurs fois dans la vie de Saint Étienne le Thaumaturge; celui de Saint-Gérasime, par le *Commemoratorium de Casis Dei et monasterii* (808)[56] et le moine Epiphane[57].

C'est un moine de Saint-Chariton, Estefan ibn al-Hakam ar-Ramlī, qui transcrivit l'an 6359 de la Création (861 J.-C.) le précieux codex 4950 du Br. Museum que nous analysons en étudiant les œuvres de Théodore Abū Qurra.

3. *Syrie*

Nous ne connaissons presque rien de la situation des couvents de l'Antiochène. Cependant c'est dans le monastère de Saint-Siméon du Mont Admirable que vécut le moine Anṭōnios qui nous laissa le plus grand nombre de versions arabes de la patristique grecque.

Alors qu'une certaine vitalité se manifeste dans quelques couvents de la Syrie du Nord, comme à Téléda[58], l'obscurité enveloppe les monastères chalcédoniens. Nous savons cependant qu'ils existaient encore; C'est qu'une inscription nous livre le nom d'higoumène de Qalʿat Simʿan[59].

* * *

«C'est de cette période que les translations effectuées de l'arabe en géorgien dans les centres palestiniens (couvents ibères de la Croix, de Saint-Sabas, etc.) commencent à prendre une vaste extension»[60].

[56] Tobler, *Itinera et Descriptiones Terrae Sanctae*, t. I, 2, p. 303.

[57] Migne, *PG*, t. CXX, col. 269.

[58] G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, Le massif du Bélus à l'époque romaine, t. II, Paris, 1953, p. 136.

[59] J. Nasrallah, *A propos des trouvailles épigraphiques à Saint-Siméon l'Alépin*, in Syria, t. 48, 1971, fasc. 1-2, p. 171.

[60] R.P. Blake, *Georgian theological Literature*, in The Journal of the theological Studies, vol. XXVI, 1925, pp. 50sq.

«La Ville sainte de Jérusalem, avec son rituel du culte et des offices divins pompeusement développés, a déterminé, comme norme, l'organisation de la liturgie ibéro-caucasienne, au moins dans l'époque 'pré-byzantine', c'est-à-dire avant le X[e] s. Sous ce rapport, ce sont naturellement les Congrégations monastiques de nationalité géorgienne, établies dès les premiers siècles en Palestine et en Syrie, qui ont joué le rôle d'intermédiaires entre Jérusalem et l'Ibéro-Caucasie. C'est ce qui prouve son expression manifeste dans le Grand Canonaire de l'Église géorgienne, qui est le *Canonarium Hierosolymitanum*»[61].

* * *

D. LES PATRIARCHES

L'année du renversement du califat omayade, le siège d'Alexandrie continuait à être occupé par Cosmas (742-768). En 750, les Chrétiens d'Égypte, melchites et coptes essayèrent vainement de secouer le joug musulman. Leurs patriarches furent emprisonnés. A Cosmas succéda Politien (768-813), puis vint Eustathe (813-817), Christophore (817-848), Sophrone I[er] (848-860), Michel I[er] (860-870), Michel II (870-21 août 903), vacance du siège pendant quatre ans; Christodule (17 juin 907-21 nov. 932), Euthychius (7 février 933-11 mai 940), Sophrone II? (?-?), Isaac (août-septembre 941-954), Job (954-7 septembre 960)[62].

Les patriarches d'Antioche, vue la proximité de leur territoire de *diār al-ḥarb*, étaient devenus des instruments entre les mains des califes. Cependant leur siège fut toujours pourvu de titulaires résidant dans la ville patriarcale. En voici la liste: Théophylacte bar Qanbara (744/745-757), Théodore I[er] (757-avant 787), Théodoret (avant 787-799) — Job (799-843) — Nicolas I[er] (844-867) — Son concurrent Eustathe (845-861/869) — Étienne IV (870) — Taddos ou Théodose I[er] (870-891) — Siméon ibn Zarnaq (892-906/907) — Elie I[er] (907-24 juillet 934) — Théodose II (août 936-943) — Théochristos (944-948) — Christophore (960-969).

Quant aux titulaires de Jérusalem, ce sont: Théodore I[er] (752/754-après 767), Elie II (avant 787-797) épiscopat interrompu par l'intrusion de Théodore (?-?), Georges (?-807 ou avant), Thomas (807-821), Basile

[61] KARST, *Littérature géorgienne*, p. 46.
[62] GRUMEL, *La Chronologie byzantine*, p. 443.

(821-839), Jean VI (839-843), Serge Ier (843-859), Salomon (vers 860-865), Théodose (avant 867-880), Elie III (vers 880-907), Serge II (après le 5 avril 908-après septembre 911), Léonce Ier (912-929), Athanase Ier (929-avant 937), Christodule ibn Bahrām (avant 2 avril 937-951), Agathon (951-964).

La mainmise de l'Islam empêcha les patriarches melchites de tourner dans l'orbite de Constantinople et de suivre l'Œcuménique dans sa politique religieuse[63]. Les hiérarques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem ne pouvaient se déplacer qu'après de multiples démarches, aussi le plus souvent envoyèrent-ils des *locum tenens* aux assises œcuméniques tenues durant cette période.

Au II Concile de Nicée (787), ils étaient représentés par «Jean, par la miséricorde de Dieu prêtre et syncelle patriarcal, *locum tenens* des trois sièges apostoliques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem» et «Thomas, par la miséricorde de Dieu prêtre et higoumène du monastère de notre saint père Arsène en Égypte au-dessus de Babylone, *locum tenens* des trois sièges apostoliques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem»[64].

Lors du synode photien qui prononça la déposition du pape Nicolas Ier (867), les trois patriarcats melchites furent représentés par trois moines choisis par Photius lui-même. Au VIIIe Concile œcuménique (869) dans lequel Photius fut condamné, le 6e canon établit clairement la non-participation des patriarches melchites au premier schisme photien. Ibn Ṭūlūn qui visait à l'indépendance de la Syrie et comptait s'appuyer sur les Byzantins, avait autorisé le départ pour Constantinople du métropolite de Tyr, Thomas, administrateur du siège d'Antioche, sous prétexte de négocier le retour des captifs musulmans. Théodose de Jérusalem était représenté par le syncelle Elie. Michel d'Alexandrie ne fut représenté qu'à partir de la 9e session (12 février 870) par l'archidiacre Joseph. Au synode réuni par Photius en 879-880, pour effacer la condamnation du VIIIe Concile, les trois patriarches melchites avaient envoyé des délégués, Basile de Maïfercat, pour Antioche, Cosmas, pour Alexandrie et Elie, pour Jérusalem. De même, convoqué à Constanti-

[63] EUTHYCHIUS, *Naẓm al-Ğawhar*, II, p. 88, nous rapporte même que depuis le début du califat omayade jusqu'à 937, le nom du patriarche œcuménique n'était plus mentionné dans les diptyques d'Antioche et d'Alexandrie.

[64] LABBE, t. VII, c. 557; MANSI, t. XII, col. 1019 et 1022. Cependant des recueils canoniques datant du XIIIe s. font représenter les trois patriarcats melchites par des *locum tenens* différents: le moine Jean, délégué par Christophore d'Alexandrie, le moine Thomas, «délégué par l'Antiochien», un autre moine Jean, délégué «par celui de Jérusalem).

nople pour donner son avis sur le quatrième message de Léon VI, Siméon d'Antioche se contenta de se faire représenter au synode tenu à cette occasion en 907.

Quant aux synodes provinciaux, une lettre de Saint Théodore Studite, relative aux assemblées tenues contre l'iconoclasme, cite un synode d'Antioche antérieur au second Concile de Nicée et en rapporte un passage[65]. C'est la seule mention que nous en ayons. Deux autres synodes se sont tenus à Jérusalem pour condamner la même erreur, l'un en 763, sous le patriarcat de Théodore Ier (752/754-après 767), réunissant avec le titulaire de la Ville Sainte, ceux d'Alexandrie et d'Antioche[66]. Dans l'autre, tenu en 836, sous Basile (821-839) de Jérusalem, en présence de Christophore d'Alexandrie (817-848), de Job d'Antioche (799-843) et d'un certain nombre d'évêques, les hiérarques envoyèrent à l'empereur Théophile une lettre synodale en faveur des images. C'est la *Lettre à l'empereur Théophile*[67] qui est un récit rapide des événements de la persécution iconoclaste depuis les origines jusqu'à Michel II.

La crise photienne nous a valu plusieurs documents: lettre du pape Jean VIII (août 879) aux trois patriarches melchites[68], lettres des mêmes prélats, Théodose I d'Antioche, Michel II d'Alexandrie et Théodose de Jérusalem, appuyant Photius dans le synode de 879-880, et désavouant le VIIIe Concile œcuménique, rétractation de Thomas de Tyr[69]. Ces actes étaient en grec, envoyés à des réunions conciliaires dont la seule langue était le grec.

En cet idiome également devaient être les lettres adressées par Cosmas Ier d'Alexandrie au pape Paul Ier, les lettres et la profession de foi[70] envoyées par Théodore Ier de Jérusalem à ses collègues d'Antioche et d'Alexandrie. «La profession de foi était si explicite que Rome, où cette pièce parvint en août 767, s'empressa de l'envoyer à la cour du roi Pépin»[71].

[65] *Epist.*, II, 194, *PG.*, t. 99, col. 1592.

[66] MANSI, t. XII, col. 680.

[67] Le texte de cette lettre a été faussement attribué à Jean Damascène. Il a été imprimé en 1864 par Sakellian. Son édition rarissime a été refaite par L. DUCHESNE, *Roma e l'Oriente*, 5, 1912-1913, pp. 225-239; 273-285; 349-366 (Sur ce document, cf. A. VASILIEV, in Byzantion, t. 16, 1942-1943, pp. 216-225; E. HALKIN, in Anal. Boll., t. 76, 1958, p. 64.

[68] HEFELE, *op. cit.*, p. 580.

[69] *Op. cit.*, pp. 586-601.

[70] MANSI, *concil.*, t. XII, col. 1135-1146.

[71] PARGOIRE, *L'Église byzantine*, p. 262.

PRODUCTIONS LITTÉRAIRES

LES PATRIARCHES

POLITIEN ou POLITIANOS (768-813)[1]

Il est le premier titulaire en date d'un siège patriarcal à avoir écrit en arabe. Il avait été un médecin célèbre avant d'être élu patriarche en 768. Le gouverneur de l'Égypte, 'Abdallah ibn al-Mahdī, avait envoyé à Hārūn ar-Rašīd, en cadeau, une belle esclave. Le calife en fut follement amoureux. Mais elle tomba malade. Devant l'incapacité des médecins de Bagdād, le calife demanda au gouverneur de lui députer le meilleur médecin de l'Égypte. Celui-ci dépêcha Politien. L'esclave fut guérie. Le patriarche en profita pour demander au calife d'ordonner que les églises et les couvents spoliés par les Coptes, au moment de la Conquête, soient rendus aux melchites. Satisfaction lui fut donnée. Il serait intervenu, avec Élie II de Jérusalem, pour accorder entre eux les coptes divisés[2].

Politien était non seulement un médecin célèbre, mais aussi un juriste de valeur. Cependant nous ne lui connaissons pas d'œuvre, ni dans l'une ni dans l'autre branche. Nous possédons seulement de lui la version de l'ouvrage de Vindanios Anatolios de Beyrouth[3]. Il s'agit de *Kitāb filāḥat*

[1] Qualifié par Euthychius comme «*ḥāḏiqa(n) bi-ṭ-ṭibb*, AL-MAQRĪZĪ, *al-Ḫiṭaṭ*, II, p. 493; IBN ABĪ UṢAĪBIʿA, II, pp. 82-83; IBN AL-BIṬRĪQ, *Naẓm al-Ğawhar*, II, pp. 51-52; ZAYĀT, *Ar-Rūm al-Malakiyūn*, I, p. 26, II, p. 37; SBATH, *Al-'Ulamā' an-Naṣāra*, p. 181; SBATH, *Ikrām al-ḫulafā'*, al-Maçarra, 1948, pp. 547-548; *Al-Fihris*, I, n. 205. Différentes dates ont été données pour le patriarcat de Politien. Musset, I, p. 252 (768-813); FABRE dans *DHGE, art. Alexandrie*, col. 366 (767-801); SBATH, *'Ulamā' an-Naṣāra*, p. 181 (756-802); ZAYĀT, *loc. cit.* (758-798). Telles sont les dates données par Saïd ibn al-Biṭrīq: «La quatrième année du califat de Ğa'far al-Manṣūr, Politien fut élu patriarche d'Alexandrie. Il était médecin. Il demeura 46 ans patriarche, puis il mourut» (*Naẓm al-Ğawhar*, II, p. 49; son témoignage est également rapporté par IBN ABĪ UṢAĪBIʿA, I, p. 82). Or, le califat d'al-Manṣūr débuta au mois de *ḏu al-Hiğğa* 136 (mai 754), de sorte que le patriarcat de Politien, selon lui, aurait commencé en 758 et se serait terminé en 804. Ibn Abī Uṣaībi'a qui rapporte le témoignage et les dates d'Ibn al-Biṭriq, le fait cependant mourir en 186 H. (802 J.-C.). Même avis chez as-Suyūṭī, dans *Ḥusn al-muḥāḍara*, cité dans Ḥamza, *al-Ḥaraka-al-fikrīya fī Miṣr fī l-aṣraīn al-aïyūbī wal-mamlūkī al-awwal*, Le Caire, 1947, p. 339.

[2] PAPADOPOULOS, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 512.

[3] Écrivain du IVe ou du V s. Son ouvrage est perdu; il ne s'est conservé que dans la compilation de CASSIANUS BASSUS où il a passé presque en entier. L'œuvre nous été gardée dans une version syriaque éditée à Leipzig en 1860, *Geoponicorum in sermonem syriacum versorum quae supersunt*. BAUMSTARK attribue à Sergius de Rašaïna cette version, *Lucubrationes syro-graecae*, p. 390. C'est possible. Mais là où le savant allemand fait erreur, c'est à

al-arḍ. Elle fut faite directement en arabe sur la demande de Yaḥya ibn Ḫāled ibn Barmak en collaboration avec l'évêque melchite de Damas (dont le nom n'est pas indiqué dans la préface) et le moine Eustathe[4]. Le travail fut terminé au mois de *rabī' al-āḫar* 179 H. (795 J.-C.), Mss: *Sbath 1200* (1436 J.-C.)[5] et collection Šarr à Alep. Sbath lui attribue un traité sur les Hommes célèbres.

Cosmas, prédécesseur de Politien, a été en relation épistolaire avec le pape Paul Ier.

EUSTATHE *(813-817)*[6]

Collaborateur et successeur de Politien sur le siège de St Marc. Avant d'embrasser la vie religieuse, Eustathe fabriquait le lin. Il prit l'habit religieux au couvent d'al-Quṣaïr; il en devint ensuite supérieur. C'est lui qui y construisit l'église des SS. Apôtres et le *Kellion* pour l'habitation de l'évêque. A la mort de Politien, il fut choisi patriarche; son règne dura jusqu'à son décès survenu en 817.

En dehors de la collaboration à la version de l'ouvrage d'Anatolios, Eustathe est l'auteur d'une homélie sur la Ste Vierge; Ms. dans la collection Guirguis Morcos, au Caire[7]. Le patriarche Eustathe n'est pas à confondre[8] avec le moine Eustathe, auteur de *Kitāb al-Bayān* que cite

la page 379 où il émet l'hypothèse que Sergius de Rašaïna est le même que Sergius ibn Hélia (cf. *infra*).

Photius qui a lu les églogues géoponiques d'Anatolios dit qu'elles comprenaient douze livres (*Bibliothèque*, cod. 163, édit. R. Henry, t. II, Paris, 1960, pp. 134-135). La version syriaque avait au moins deux livres de plus. Le traducteur a pris ses additions à des sources différentes, particulièrement aux *Hippiatriques* d'Anatolios. Nous ne savons pas si l'œuvre de Politien contient également douze livres, mais le P, Sbath qui a comparé son texte avec celui de Cassianus Bassus, édité par Beck «a pu constater que le texte arabe constitue non pas une traduction, mais un extrait abrégé du texte original d'Anatolius» (*L'Ouvrage géoponique*, p. 50).

Sur Anatolios, cf. Encyclopédie Pauly Wissowa, *art. Anatolius* par WELLMANN, t. I, 1894, col, 2073.

T. Fahd prépare une édition de *Kitāb al-Filāḥa an-Nabaṭiya*. Dans le volume d'introduction, une place spéciale sera consacrée aux *Geoponica* grecs et en particulier à Anatolios de Beyrouth. Cf. *Arabica*, 1969, t. XVI, pp. 87-88.

[4] Attestation du sous-titre de Kitāb al-filāḥa ar-rūmīya du *Leiden* 1277, cf. *infra* à Sergius ibn Hélia.

[5] SBATH, *L'ouvrage géoponique d'Anatolios de Berytos*, in Bulletin de l'Institut d'Égypte, t. XIII, pp. 47-52.

[6] *Al-Fihris*, I, ns. 203-205.

[7] *Al-Fihris*, I, n. 204.

[8] Comme le fait Sbath, *Les Savants melchites arabes sous les Abbasides*, in *ar-Risālat al-muḫalliṣīya*, XIV, 1947. Le même article est repris par *Mach.*, LIX, 1965, pp. 275-286; cf. aussi *Al-Fihris*, Nos 203-205.

Abū l-Barakāt[9] et qui est une apologie du Christianisme contre les Juifs et les Musulmans sous forme de *risāla*[10].

CHRISTOPHORE (817-848)[11]

Bien qu'il fût frappé de paralysie, il gouverna pendant 31 ans son Église, avec l'aide d'un coadjuteur. En 830, avec ses collègues Job d'Antioche et Basile de Jérusalem, il souscrivit la fameuse lettre à l'empereur Théophile contre les iconoclastes. On possède de Christophore une exhortation spirituelle sur la vie humaine en forme de parabole. Il y décrit la lutte de l'âme chrétienne contre l'esprit du mal, symbolisé par un serpent qui, par la négligence et l'avarice du maître de la maison où il pénètre, finit par tuer ses domestiques, son fils, sa femme et le mordre lui-même[12].

À l'encontre de leurs prédecesseurs, Christophore et Sophrone écrivirent en grec.

SOPHRONE I[er] (848-860)[13]

Il est qualifié de philosophe par Eutychius. Nous lui devons deux traités de théologie, l'un sur l'adoration de la Ste Croix, l'autre sur la vénération des icônes du Christ, de sa Sainte Mère et des Saints. Ce dernier est écrit contre les Iconoclastes; Eutychius le mentionne et en cite des phrases.

EUTYCHIUS ou SAID ibn BAṬRĪQ (né en 877, patriarche du 7 février 933 au 11 mai 940)[14]

[9] *Kitāb Miṣbāḥ az-ẓulma*, p. 321.

[10] GRAF, *GCAL*, III, pp. 256-257. Il n'est pas à confondre aussi avec Eustathe le traducteur, cf. *infra*, p. 86.

[11] EUTYCHIUS, *Naẓm al-Ǧawhar*, p. 52; *DTC, art. Christophore* par A. PALMIERI, col. 2418, avec une abondante bibliographie.

[12] *PG.*, t. XCV, col. 343-385.

[13] EUTYCHIUS, *Naẓm al-Ǧawhar*, pp. 60, 64; *Al-'Ulamā' an-Naṣāra*, p. 182; PARGOIRE, *L'Église byzantine*, p. 374, qui se réfère à Eutychius.

[14] EUTYCHIUS, *Naẓm al-Ǧawhar*, pp. 69-70, 86-88; YAḤYA IBN SA'ĪD AL-ANṬĀKĪ, *Kitāb aḍ-Ḍaïl*, PO, t. XVIII, pp. 713-715; IBN ABĪ UṢAĪBI'A, II, pp. 86-87; HÖTTINGER, *Bibliotheca Orientalis*, Heidelberg, 1658, pp. 71, 84; *Hist. eccles. saecul.* X, p, 37; D'HERBELOT, *Bibl. Orientale*, Paris, 1697, p. 194; DOM CEILLIER, *Histoire Générale des auteurs sacrés*, t. XIII, pp. 45-46; J. M. NEALE, *A History of the Holy Eastern Church, The Patriarchate of Alexandria*, vol. II, 1874, pp. 181-183; A. VON GUTSCHMID, *Untersuchungen über den Διαμερισμὸς und ändere Bearbeitungen der Mosaischen Völkertafel*, in Kleine Schriften, herausgegeben von Franz RUEHL, V, Band, Leipzig, 1894, pp. 688-692; BROCK, *Die*

Tant par l'étendue que par la valeur de son œuvre, Eutychius peut être considéré comme l'une des figures les plus importantes de la littérature melchite de cette époque. Son œuvre le classe à côté de Qusṭa ibn Lūqa. Médecin, historien, théologien et controversiste, il fut tout cela à la fois. Saʿīd naquit à Fosṭāṭ le dimanche 3 *ḏu l-ḥiǧǧa* 263 H. (8 septembre 877 J.-C.).

Il apprit la médecine et devint bientôt un praticien célèbre. Le 8 *ṣafar* 321 H. (933 J.-C.), la première année du califat d'Al-Qāher, il fut élu patriarche d'Alexandrie. Son patriarcat dura sept ans et demi, dont les derniers furent attristés par un mécontentement général de ses ouailles. Yaḥya ibn Saʿīd[15] s'étend longuement sur ces troubles qui divisèrent la Communauté melchite d'Égypte et lui causèrent des pertes énormes en hommes (apostasies) et en argent. Sentant sa fin prochaine, Eutychius quitta le Caire pour Alexandrie, où il mourut le dernier jour du mois de *raǧab* 328 (940 J.-C.). Le siège resta vacant une année, puis «le choix de la Communauté des chrétiens melchites d'Égypte tomba sur un moine originaire d'Al-Maṣṣīṣa (Samosate), nommé Isḥāq, qui habitait le désert de Ṭūr Sīna. C'était un ascète, lettré et mortifié»[16].

Œuvres

a) *Médecine*[17]: Eutychius était médecin avant d'être élevé sur le siège de St Marc. Il ne faut donc pas nous étonner s'il laissa des ouvrages de médecine. Ibn Abī Uṣaībiʿa lui en reconnaît: 1. *Kitāb fī ṭ-ṭibb*, aujour-

Syrische und die christlich-arabische Literatur, 2e éd. Leipzig, 1909, p. 71; *GLA*, I, p. 148; I², p. 154; *Suppl.* I, 228; *DTC*, art. *Eutychius* par F. Nau, col, 1609-1611; L. Cheikho, *Catalogue des auteurs*, p. 4; Graf, *GCAL*, II, pp. 32-38; E. Michailidis, Eutychius d'Alexandrie (en grec), dans Ecclisiasticos Pharos, XXXIII, 1934, pp. 7-29, 209-236, 344-366; l'article a fait l'objet d'un tiré-à-part de 87 pp., Alexandrie 1934; Eugenios Mihaʿilidès, *Saʿīd ibn al-Baṭrīq, baṭriark al-Iskandarīya fi l-qarn al'āšer (933-940) wa turāṯuhu l-fikrī*, in tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie, Alexandrie, 1953, pp. 319-327. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. II, *La Dynastiie macédonienne*, 2ème partie, Extrait des sources arabes traduits par Marius Canard, Bruxelles, 1950, pp. 24-27.

L'étude d'Eutychius a été récemment reprise par M. Breydy, dans *Études sur Saʿīd Ibn Baṭrīq et ses sources*, in CSCO, Vol. 450, Subsidia, t. 69, Louvain, 1983. Cf. aussi, du même auteur, *La conquête arabe de l'Égypte. Un fragment du traditionniste 'Uthman ibn Ṣalih, identifié dans les Annales d'Eutychios d'Alexandrie*, dans Parole de l'Orient, t. 8, 1977-1978, pp. 379-396; *Mamila ou Maqella?*, dans Oriens Christianus, 65, 1981, pp. 62-86.

15 *PO*, t. XVIII, pp. 713-719. Ibn Abī Uṣaībiʿa a fait allusion à ce différend.

16 *PO*, t. XVIII, p. 726.

17 Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 405.

d'hui perdu, 2. un *Kunnāš des remèdes simples et composés* dont un exemplaire dans la collection Manādīlī à Alep[18].

Sbath assigne à notre auteur les ouvrages suivants, sans cependant en signaler des Mss ou les sources de son attribution: une Anthologie des sentences des sages grecs, des récits sur Hippocrate et Galien et un traité sur les quatre grands philosophes grecs.

b) *Histoire*: Eutychius est plus célèbre comme historien par ses Annales, *Kitāb at-tārīḫ al-maǧmū' 'ala t-tāhqīq wa t-taṣdīq*, appelé plus commément par les copistes *Naẓm al-ǧawhar*. Elles sont dédiées à son frère le médecin 'Īsa. Eutychius est qualifié parfois de *Sāḥeb at-tārīḫ* comme le rapporte Abū l-Barakāt, dans son énumération des œuvres de Sévère, évêque d'Ašmunaīn, contradicteur du patriarche d'Alexandrie: «5. De sa Réfutation de Sa'īd ibn al-Biṭrīq, le patriarche melchite, connu sous le nom d'Ibn al-Farrāš, auteur de l'Histoire (*Sāḥeb at-tārīḫ*)»[19]. C'est une histoire universelle, civile et religieuse, dans laquelle la naissance de l'Église, les hérésies qui ont menacé son existence occupent une large place. Elle commence à la Création du monde. Quant à son terme, les avis sont partagés.

Abū l-Faḍā'el Muḥammad al-Ḥamaouī dans son *Tārīḫ al-Manṣūrī* et Al-'Aẓīmī font arrêter les Annales à l'an 300 H. (912 J.-C.)[20]. Yaḥya ibn Sa'īd, continuateur d'Eutychius, qui semble l'avoir connu et qui mentionne les diverses manipulations de l'ouvrage, dit que la recension primitive s'arrêtait «à la 5e année du califat d'ar-Rāḍi, c'est-à-dire à l'année 326 de l'hégire»[21] (L'année 326 de l'H. commence le 8 novembre 937 et se termine le 28 octobre 938). C'est à cette date en effet que s'arrête l'édition imprimée.

Dans un autre passage, Yaḥya dit qu'«il a examiné un certain nombre de manuscrits du livre de Sa'īd, fils de Biṭrīq, et trouvé que certains contenaient l'histoire jusqu'au début du califat d'al-Qāhir, c'est-à-dire jusqu'à l'année où Sa'īd, fils de Biṭrīq, avait été fait patriarche d'Alexandrie (933). Au contraire, à d'autres manuscrits avaient été jointes,

[18] *Al-Fihris*, n. 23. L'affirmation de Meyerhof: «Il n'existe aucune trace du Konnâch médical attribué à cet auteur, même pas dans les bibliothèques de Constantinople qui sont si riches en ouvrages médicaux arabes», citée dans MIHA'ĪLIDÈS, *art. cit.*, p. 81, est donc fausse.

[19] *Miṣbāḥ az-ẓulma*, p. 306.

[20] Cf. A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, t. II. 2ème partie, p. 432.

[21] I. KRATCHKOWSKI et A. VASILIEV, *Histoire de Yaḥya Ibn-Sa'īd d'Antioche, continuateur de Sa'īd Ibn-Biṭrīq*, P.O., t. XVIII, p. 8.

pour une raison quelconque, des additions par le continuateur du livre, qui ne se trouvent pas dans le manuscrit authentique. J'ai vu le manuscrit authentique, et, outre celui-ci, d'autres manuscrits, où (l'histoire) arrive au califat d'ar-Rāḍi, c'est-à-dire à l'année 326 de l'hégire»[22]. Aussi, tout en affirmant à deux reprises que le terme ad quem (le ms authentique) des Annales est 326 H. (937/938), Yaḥya dit avoir rencontré des manuscrits qui les font arrêter à 933, tandis que d'autres, œuvres de continuateur, sont munis d'additions. Et Yaḥya de donner les raisons par lesquelles il explique le décalage entre 933 et 938: «Je crois que la cause de l'état incomplet à la fin de certains de ces manuscrits et de leur récit abrégé par rapport à ce qui se trouve dans le manuscrit authentique se résume en ce qu'on avait copié le livre du vivant de l'auteur à des temps différents; les copies de ce livre devenant connues des gens, chaque copie contenait en son entier l'histoire jusqu'au moment où (la copie) avait été écrite»[23].

Yaḥya avance ainsi que les Annales d'Eutychius ont été gonflées par «un continuateur» dont il tait et le nom et le pays d'origine et l'époque. Ce qui est certain c'est que ce «continuateur» est antérieur à Yaḥya. De plus, ce dernier terme s'applique non à un ou des auteurs qui ont poursuivi dans le temps l'œuvre du patriarche — comme le fit Yaḥya — mais à des manipulations qui ont ajouté des additions au texte des Annales.

La version originale de ces dernières se trouverait dans *le Sin. Arab. 582*[24]. Tous les codex connus des *Annales*, en dehors du Sinaïticus, ainsi que leurs textes édités depuis Selden (1642), Pococke (1658-1659) jusqu'à Cheikho dans le C.S.C.O. répètent avec plus ou moins de variantes la version amplifiée au XIe s.

Le succès des *Annales* peut être mesuré au nombre de ses témoins. Neuf à Paris: *Par. arab. 288* (XIVe s.), ff. 3-212; *289* (XIVe s.), la

[22] *Op. cit*,. p. 11; cf. aussi, p. 12, 13.

[23] *Op. cit.*, p. 12.

[24] Cf. M. BREYDY, *Mitteilung über die älteste Vorlage des Annales Eutychii in der identifizierten Hs. Sinaï Arab. 580 (582)*, in Oriens Christ., t. 59, 1975, pp. 165-168. L'auteur qualifie le codex sinaïte (qui dans l'*Arabic Manuscripts of Mount Sinaï* de A.Z. ATIYA, p. 29, dans la *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery Mount Sinaï*, 1952, p. 37, et dans la liste du MURĀD KĀMEL, *Maktaba*, t. I, p. 81, porte le n. 582) «de copie la plus ancienne des Annales d'Eutychius, et très probablement un autographe du compilateur des Annales». *La Conquête arabe de l'Égypte. Un fragment du traditionniste Uthman ibn Sāliḥ (144-219 A.H. = 761-834 A.D.) identifié dans les Annales d'Eutychius d'Alexandrie (877-840 A.D.)* in Parole de l'Orient, t. VIII, 1977-1978, p. 378.

fin manque; *290*, ff. 1-97 du XVIIIe s.; ff. 98-201 de 1600 J.-C.; *291*, ff. 1^v-82^r (XVIIIe s.); *292* (1624); *293* (1647); *304* (1597); *Par. Syr. 230* (XVIe s.), caršūnī; *231* (1733), caršūnī; *Bodl. ar. Nicoll 46* (1628); *90* (1637); *91* (1639); *Cambridge Dd 5.35*[25]; *Mingana ar. chr. 97* (XVIIIe s.), collection héritiers R. Basile à Alep[26]; *Bibl. Riccardiana ar. 177* (1771) à Florence[27]; ms de notre collection particulière (1550 J.-C.)[28]; Bibl. maronite d'Alep *461* (1673?); *1365* (1631); *Orientale 1* (XVIIe s.); Collection H. Zayāt[30]; y ajouter le *ms. or. 192* de l'Universität bibliothek de Rostock qui contient, en plus des *Annales* en texte arabe, leur version latine par J.H. Hottinger († 1667)[31]; *Br. Mus. Or. 32* (XIIIe s.?).

Le Professeur M. Breidy en mentionne d'autres: *Vat. ar. 469* (XIIIe s.?); *141*; *Istanbul Assad Effendi ar. 2039* (XVIe s.); *Patriarcat Syrien orthod. de Damas 9/24.*

Extraits: *Sainte-Anne Jérusalem 87 B* (vers 1800 J.-C.), pp. 143-159, histoire de Philippe de Macédoine jusqu'à Cléopâtre, pp. 159-178, les premiers conciles œcuméniques, en abrégé. Graf[33] ne manque pas de mentionner les emprunts que des auteurs anciens ont faits à Eutychius. Y ajouter le chroniqueur byzantin Georges le Moine[34].

Le premier texte extrait publié des *Annales* fut celui concernant la prédication de St Marc à Alexandrie; il le fut par J. Selden pour prouver qu'il n'y avait pas d'abord de différence à Alexandrie, entre les évêques et les prêtres[35]. Ecchellensis a donné une nouvelle traduction de ce

[25] NAU, *art. cit*,. col. 1610, en signale deux à Oxford du XVIIe s., un à Londres du XIIIe s. et celui de Cambridge du XIIIe s. Il ne donne pas malheureusement de cote.

[26] *Al-Fihris*, n. 22.

[27] *Manoscritti arabi ... Firenze, 1935, p. 8.*

[28] Notre codex est amputé de tout ce qui regarde l'Ancien Testament et commence dans son état actuel à la crucifixion de Jésus; ce qui équivaut à la p. 91, ligne 22 de l'édition de Cheikho.

[29] *Cat. des auteurs*, p. 4. Cheikho en signale deux copies à l'Orientale, alors que dans le *Cat. raisonné*, il n'en décrit qu'une.

[30] *Ar-Rūm al-Malakiyyūn fī l-Islām*, I, p. 10.

[31] J. ASSFALG, *Syrische Handsch.*, pp. 65-66.

[32] *Études sur Sa'īd ibn Baṭrīq*, pp. 42-72.

[33] II, p. 35.

[34] Cf. PETER SCHREINER, *Fragment d'une paraphrase grecque des Annales d'Eutychius d'Alexandrie*, in O.C.P., 1971, t. XXXVII, pp. 384-390.

[35] *Eutychii aegyptii, Patriarchae Orthodoxorum Alexandrini ... Ecclesiae suae Origines*, in 4°, Londres. 1642.

passage et réfuté Selden en 1661[36]. Le texte complet fut édité, accompagné d'une traduction latine et de tables par Pococke en 1658[37]. Migne a réimprimé la préface mise par Selden en tête de l'édition de Pococke, la préface d'Ecchellensis et la traduction latine des *Annales* avec les tables de Pococke[38]. Enfin L. Cheikho, seul pour la 1ère partie, en collaboration avec H. Zayāt et Carra de Vaux, pour la 2ème, a repris le texte arabe d'après l'*Orientale 1* (XVIIe s.)[39], avec les variantes de l'édition de Pococke. Le dernier collaborateur a pris à sa charge de collationner celles des *Par. arab. 288* (XIVe s.) et *291* (XVIIe s.)[40].

Graf[41] signale les codex contenant des extraits des *Annales*, ainsi que des passages qui en ont été publiés par Cheikho, R. Burtin et J. Schacht.

Une édition plus critique, tenant compte de tous les mss connus, serait à souhaiter pour cette première *Histoire* chrétienne en langue arabe[42].

Le *Par. arab. 300* (XIVe s.), ff. 1-48, est une compilation tirée de *Naẓm al-Ǧawhar* sur l'histoire du monde depuis la Création jusqu'au règne de Titus. La souscription de cette partie, refaite postérieurement, attribue l'ouvrage à Ibn as-Saʿīd, fausse graphie probable de Sʿaīd ibn al-Biṭrīq; d'autant plus que le texte des ff. 8v-10v et 22-47v est identique à celui de *Naẓm al-Ǧawhar*.

Nous parlons plus loin de la *Chronique* anonyme dite de Cambridge que Cellier, le premier, a attribuée à Eutychius[43]. Nous craignons que le traité composé de trois discours où Eutychius aurait expliqué ce que c'est que le jeûne des chrétiens, leurs Pâques et leurs fêtes, et donné une notice des califes et des patriarches, et que certains[44] attribuent à notre auteur, ne soit le même que les *Annales*; car ce même titre leur est donné par Ibn Abī ʾUṣaībiʿa et par le *Par. arab. 288*.

[36] *Eutychius, Patriarchae Alexandrinus, vindicatus et suis restitutus Orientalibus, sive responsio ad Joannis Seldeni Origines, in dua tributa partes; quarum prima est De Alexandrina Ecclesiae Originibus.* Altera *De origine nominis Papae*, Rome 1661. Le *De origine nominis Papae* a été réédité à Rome, 1695-1699 par ROCABERTI DE PERELDA, JUAN THOMAS.

[37] *Contextio Gemmarum, sive Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, 2 vol., Oxford.

[38] *P.G.*, t. CXI, col. 889-1156.

[39] *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, pars I, C.S.C.O., vol. 50, *Scriptores arabici*, t. 6, 1906; pars II, vol. 51, *Scriptores arabici*, t. 7, 1909, pp. 1-88.

[40] *C.S.C.O.*, 6, pp. 220-234; VII, 274-291.

[41] *G.C.A.L.*, II, pp. 34, 35.

[42] Notre souhait vient d'être satisfait par le professeur M. Breydy qui a publié les Annales sous le titre *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, in C.S.C.O., vol. 471, Scriptores arabici, t. 44.

[43] *Auteurs sacrés*, p. 46.

[44] CELLIER, *Loc. cit.*, HÖTTINGER, *Bibl. Orient.*, cap. II, pp. 71, 84, et *Hist. eccles. saecul.*, X, p. 37.

À l'instar de ses émules chrétiens, Eutychius ne cite pas ses sources, point d'*isnad*, comme chez les historiens musulmans. Il se contente, dans la préface, de dire qu'il s'appuie sur «l'Ancien Testament (*at-Taurāt*), les Évangiles, et sur d'autres livres anciens et contemporains»[45]. Th. Nöldeke a démontré que le patriarche est redevable à l'histoire des rois Sassanides de 'Abdallah ibn al-Muqaffa'[46]. M. Breydy a décelé des emprunts dans la première rédaction des *Annales* au traditionniste 'Uṯmān ibn Ṣāleḥ (m. 834)[47], et peut-être à Ibn Ḥamza ibn Isḥāq ibn Bišr (m. 270 H.). L'auteur de la compilation du XI[e] s. est tributaire de *Futūḥ Miṣr* de 'Abd ar-Raḥmān ibn al-Ḥakam (187-257) et d'autres traditionnistes musulmans. Nous aurons l'occasion de signaler d'autres emprunts en déterminant l'auteur du *Kitāb al-Burhān* que des auteurs modernes attribuent à Eutychius.

Yaḥya ibn Sa'īd est sévère envers l'œuvre dont il sera le continuateur. «J'avais, dit-il, également l'intention de corriger la chronique du patriarche Sa'īd, fils de Biṭrīq, et d'y ajouter les informations qu'il avait passées sous silence et auxquelles il n'avait pas fait attention; puis d'en changer (les informations) qui lui étaient parvenues altérées, et dont il ne s'était pas informé avec certitude, en sorte qu'il avait rapporté cela contre la vérité»[48]. En réalité, «la valeur de l'ouvrage est inégale. L'auteur a puisé parfois à des sources suspectes, qu'il s'agisse de mauvais chronographes byzantins ou de légendes populaires; mais ce défaut même nous vaut de trouver chez Eutychius de nombreux traits sur l'histoire ecclésiastique et profane qu'on chercherait en vain chez les historiens antérieurs; la date à laquelle il vivait en fait aussi, avec Agapius (Maḥbūb), évêque de Mabboug, le plus ancien des historiens arabes chrétiens, et de nombreux écrivains postérieurs l'ont mis à contribution, par exemple Guillaume de Tyr au XII[e] s.[49], al-Makīn et le musulman al-Maqrīzī».

Nau[50] attribue, d'une façon déplaisante, à un défaut de caractère, les critiques qu'Eutychius adressa aux autres confessions chrétiennes, critiques qui ont dressé contre lui les Coptes, les Maronites, jusqu'à Selden et Ecchellensis. Raisonnement futile surtout sous la plume d'un érudit

[45] *Annales*, C.S.C.O., vol. 50, p. 3; cf. p. 5.

[46] *Geschichte der Perser und Araber zun Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen chronik des Tabari*, Leiden, 1879, pp. XIX-XXI.

[47] *La Conquête arabe de l'Égypte*.

[48] *Op. cit.*, p. 709.

[49] *Historia belli sacri, sive historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, P.L., t. 201, col. 212.

[50] DTC, art. *Eutychius*, Col. 1610.

familiarisé avec l'histoire littéraire des Églises Orientales où les controverses jouaient un grand rôle.

De son vivant, Eutychius n'eut aucun contradicteur. Après sa mort, Sévère ibn al-Muqaffa' le prit à partie dans son *Kitāb al-mağāme'*[51]. Les Melchites sont pris à partie dans un autre ouvrage de Sévère, son *Épître à Abū l-Yumn Quzmān ibn Mīna* (inédit). Non seulement ibn al-Muqaffa' portait de l'animosité à Eutychius et peut-être le jalousait à cause de la position qu'il avait occupée, mais il en voulait aux melchites en général qui, par suite de certaines alliances matrimoniales, prenaient de l'importance en Égypte. Le calife al-'Azīz (975-996), en effet, avait épousé une melkite qui avait obtenu pour son frère Oreste le siège patriarcal de Jérusalem et pour son autre frère le siège métropolitain «du Caire et de Mişr».

Yahya ibn Sa'īd qui rapporte ces faits ajoute: «Tous les deux comblés des faveurs bienveillantes d'Al-'Azīz Billāh furent les premiers personnages pendant son règne et pendant la grandeur de sa puissance»[52].

Après Ecchellensis, nombreux furent les historiens maronites — même à notre époque — qui s'attaquèrent au patriarche d'Alexandrie pour n'avoir pas admis leur perpétuelle catholicité.

Ces attaques et contre-attaques entre chrétiens étaient monnaie courante à une époque où le mot œcuménisme était inconnu. Mais ce qui nous étonne, c'est qu'un musulman ait défendu contre Eutychius les croyances de deux Communautés hétérodoxes, la Nestorienne et la Monophysite[53]. Si le fanatique Aḥmad ibn Taïmīya[54] vient au secours de ces Églises, ce n'est guère par affection pour elles, mais pour démontrer que la doctrine des Melchites est plus contradictoire que celle des Nestoriens et des Jacobites, et, par conséquent, plus fausse. Il reprend les arguments classiques de l'apologétique musulmane contre les dogmes chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation[55].

[51] Édition P. Šiblī, *Réfutation de Sa'īd ibn Baṭrīq (Eutychius)* (Le Livre des Conciles), in P.O., III, 1905, pp. 121-242, d'après les *Par. arab. 172* (1292 J.-C.), *173* (XIVe s.) (C'est le ms de base), et le *212* (1601).

[52] Chez les Nestoriens, le continuateur de *Kitāb al-Miğdal*, Ṣalība ibn Yūḥanna, dans son *Asfār al-asrār ou Risālat al-Burhān wa r-rad* (*Par. arab. 6732*) s'en prend à Eutychius dans la dernière section de son ouvrage, section comprenant une préface, quatre chapitres et une conclusion. (*Tārīḫ aḍ-Ḍaīl*, P.O., t. XXIII, p. 415).

[53] G. Troupeau, *Ibn Taymiyya et sa réfutation d'Eutychius*, in B.E.O., t. XXX, 1978, pp. 209-220.

[54] Dans *al-Ğawāb aṣ-ṣaḥīḥ li man baddala dīn al-Massiḥ*, t. III, Le Caire, 1905.

[55] Les extraits choisis par Ibn Taïmīya peuvent être divisés en trois groupes. Dans le premier, *al-Ğawāb aṣ-ṣaḥīḥ*, pp. 4-35, qui correspond aux *Annales*, édit. Cheikho, p. 91,

c) *Apologétique*: Sa'īd ibn al-Biṭrīq est à considérer non seulement comme médecin et historien, mais aussi comme apologiste. Il défendit la foi orthodoxe dans un ouvrage, aujourd'hui perdu, *Kitāb al-ğadal baīna l-muḫālef wa n-naṣrānī*[56]. Dans ses *Annales*, telles qu'elles sont arrivées à nous, non seulement il s'en prend aux hérétiques de tout crin des trois premiers siècles de l'Église, mais il réfute parfois longuement les Nestoriens et les Jacobites[57]. Cependant la manière dont ces textes interviennent dans le cours de la narration des évènements, dont ils interrompent le déroulement, et leur introduction par Sa'īd Ibn Biṭrīq, — le médecin a dit, — alors que le lecteur sait qu'il est l'auteur de l'ouvrage, laissent à penser que ces extraits ne faisaient pas partie du texte original, mais y ont été ajoutés. Nous n'écartons pas pour cela l'appartenance du premier et du troisième passage à l'auteur. Peut-être sont-ils des extraits du *Kitāb al-Ğadal* perdu. Ce qui autorise notre hypothèse, c'est la forme de dialogue que ces extraits supposent. Ils procèdent de cette façon: «Nous leur disons... S'ils prétendent... on leur dira... S'ils disent...» etc.

Le deuxième passage signalé est commun aux *Annales* et au *Kitāb al-Burhān fī taḥqīq al-īmān*, livre de la démonstration, que la tradition manuscrite attribue à Saint Athanase d'Alexandrie. Se basant surtout

ligne 7, p. 158, ligne 16, où le patriarche d'Alexandrie expose l'histoire du Christianisme, des origines au concile d'Ephèse, Ibn Taïmīya se contente de donner ce premier groupe, parfois littéralement, parfois en résumé, sans commentaire, sauf à discuter quelques dates avancées par Eutychius.

Dans le second groupe (*al-Ğawāb aṣ-ṣaḥīḥ*), pp. 35-36, 40-41, 42-45 qui correspondent à Cheikho pp. 159-161), Eutychius critique la doctrine des Nestoriens relative à l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Cette partie est soumise à la critique d'Ibn Taïmīya. C'est elle qui a été publiée en version française par G. Troupeau, dans son article du *B.E.O.*, pp. 212-220. Dans le troisième groupe enfin (*Al-Ğawāb aṣ-ṣaḥīḥ*, pp. 47-49, 79-80, 83, 97-101) Eutychius critique les doctrines des Jacobites relatives à l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ. Ibn Taïmīya le critique comme pour le second groupe, d'abord en citant son texte, ensuite en le réfutant.

[56] Eutychius mentionne lui-même cet écrit dans ses *Annales*, édit. Cheikho, p. 176, IBN ABĪ UṢAÏBI'A, *'Uyūn*, II, p. 86, le lui reconnait également.

[57] Dans trois textes de l'édition imprimée: Premier texte, p. 159, ligne 1 à p. 161, ligne 12 — deuxième texte, p. 161, ligne 13 à p. 175, ligne 19 — troisième texte, p. 196, ligne 1 à p. 197, ligne 19.

Des codex contiennent à part la réfutation d'Eutychius des diverses hérésies. Ainsi dans l'*Oriente 516* (XVIII[e] s.), pp. 482-496, réfutation des Monophysites; *548* (XVI[e] s.), pp. 317-392, réfutation des Nestoriens et des Monophysites; il en est de même dans le *Vat. arab. 141*, ff. 51[v]-64[r]. Des passages concernant d'autres hérésies, comme celles de Paul de Samosate, Sabellius, Marcion, se trouvent dans le *Vat. arab. 636*, fol. 3[r]; Paul de Samosate, dans *Vat. arab. 636*, fol. 100[r].

sur la présence simultanée de ce passage dans les deux ouvrages, G. Graf pense que l'auteur du *Kitāb al-Burhān* est Eutychius[58]. Nous retenons comme certaines trois conclusions de l'argumentation du savant historien de la Littérature arabe chrétienne: 1. Le texte original du *Kitāb al-Burhān* est arabe; il ne présente pas une version. 2. L'auteur est chalcédonien; sa réfutation du Nestorianisme et du Monophysisme le montre assez. 3. L'ouvrage ne peut pas avoir été écrit postérieurement à 944, car en cette même année le saint Mandilion d'Edesse fut transporté à Constantinople, alors que l'ouvrage en parle comme étant encore à Edesse[59]. Une autre preuve touchant l'époque de la composition du livre que ne rapporte pas Graf, vu sa méconnaissance de l'existence du *Sin. arab. 75*, est une note de ce codex, écrite en 982. Il y est dit que son auteur «a hérité ce manuscrit de son père et de son grand-père». Ce qui fait deux générations. Cela nous ramène vers 910. Eutychius était encore dans la force de l'âge et pouvait écrire l'ouvrage. Mais l'a-t-il écrit effectivement? Le fait que des passages du *Kitāb al-Burhān* se retrouvent dans les *Annales* ne nous semble pas probant. Passant aux *Annales*, le texte qui fournit à Graf son argumentation, a été allégé de plusieurs citations bibliques; un passage s'y trouve condensé, d'autres déplacés. En parlant de l'armée de Pharaon engloutie dans les eaux de la Mer Rouge, c'est à trois reprises au moins qu'il appelle les Égyptiens «les Coptes»[60]. Pareille confusion ou, si elle était voulue, pareille insulte, est-elle concevable chez un patriarche d'Alexandrie? La longue liste, avec leur localisation, des sanctuaires de la Terre Sainte et de la Syrie du Sud est trop précise pour qu'elle soit dressée par quelqu'un vivant en dehors du terrain; et un chrétien d'Égypte n'aurait pas manqué de signaler le lieu du repos de la Vierge à Maṭarīya. Le copte Abū Šāker Buṯros ibn ar-Rāheb, auteur lui-même d'un ouvrage *Kitāb al-Burhān*, connaît et utilise notre *Kitāb al-Burhān*. Pour lui, c'est un ouvrage anonyme, et il se demande si son auteur n'est pas un Franc. Or, Eutychius n'était pas inconnu, même au XIIIe s., des cercles intellectuels coptes, non seulement

[58] *Ein bisher unbekanntes Werk des Patriarchen Eutychius von Alexandrien*, in Oriens Christianus, N.S., I, 1911, pp. 227-244. Il a repris ses arguments dans G.C.A.L,. II, pp. 37. Cf. aussi du même *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn 'Adi und späteren autoren*, Münster, 1910, pp. 56-62.

[59] *Book of demonstration*, Édit, Pierre Cachia, I, p. 207.

[60] *Op. cit.*, pp. 119, 120.

[61] Ce dernier qui répond aux accusations d'Eutychius et qui même l'attaque sur plus d'un point, ne s'en prend qu'aux *Annales*, alors que des passages du *K. al-Burhān* pourraient lui fournir ample moisson pour attaquer le patriarche melchite d'Alexandrie.

pour ses *Annales*, mais aussi pour la polémique engagée contre lui par Sévère d'Ašmunaïn[61]. Cependant un anonyme nestorien, auteur de *Kitāb al-Burhān 'ala saḥīh al-īmān* (après 1187)[62] répondant à Eutychius répète les arguments nestoriens classiques: Bien que les Rūm se glorifient de leurs Pères et de leur possession des Lieux-Saints, ils ne sont qu'un groupe récent. Qui ne voit dans cette apologétique une allusion claire à la liste des Lieux-Saints énumérés par l'auteur de notre *Kitāb al-Burhān*? Si *Kitāb al-Burhān* était de lui, Ibn ar-Rāheb ne l'aurait pas cité comme anonyme. Enfin, *Kitāb al-Burhān* est d'une valeur théologique et apologétique inestimable. Si Eutychius en était l'auteur, il y aurait renvoyé, au lieu de le faire à son *Ǧadal baïna l-muḫālef wan-naṣrānī*. Pour nous, l'éventualité d'un emprunt fait par «le continuateur» dont parle Yaḥya ibn Sa'īd n'est pas à écarter. C'est lui qui a ajouté les trois passages incriminés dans les *Annales*. Le vol littéraire est assez fréquent dans la littérature arabe en général et dans la littérature arabe chrétienne en particulier.

C'est dans les monastères de Palestine qu'il faudrait rechercher l'auteur de *Kitāb al-Burhān*. Ainsi pourraient s'expliquer certaines affinités de l'ouvrage avec le *De Fide orthodoxa* du Damascène.

D'ailleurs, le *Sin. arab. 75* provient de Saint-Chariton. Serait-ce un indice? Ce codex porte une cote marginale, à côté du titre, mais postérieure au manuscrit, disant que l'auteur du traité est «Butros *as-Šammās*, fils de Nastās de Beit-Rās»[63]. Le *Vat. arab. 491* reflète le même écho, mais dénaturé: «Ce livre vénérable connu (sous le nom) d'*al-Burhān* est de notre père vénérable parmi les saints, Pierre évêque de Baït Rās[64], frère du grand Basile et de Grégoire, évêque de Nysse». Pierre de Baït Rās étant inconnu du copiste, celui-ci voulut lui donner une personnalité plus connue; il en fit l'un des trois pères cappadociens[65].

[62] Contenu dans le *Vat. arab. 49*.

[63] (Book of Demonstration, I, p. 1) «وصفه بطرس الشماس بن نسطاس البيت راسي عبد يسوع المسيح ابن الله الحي الازلي».

[64] Baït Rās «est une forteresse de la Jordanie, ainsi appelée parce qu'elle se trouve au sommet d'une montagne» (AL-BAKRĪ, *Mu'ǧam mā ista'ǧam*, I, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1877, p. 189). «Bayt Rās est le nom de deux villages dans chacun desquels il y a des vignes nombreuses; on leur attribue le vin. L'un est dans la région de Bayt al-Maqdis. On dit aussi que Baït Rās est un district dans la Jordanie, et l'autre, dans les régions d'Alep» (YĀQŪT, édit. Wüstenfeld, I, p. 776). «Bayt Rās est une région de la Jordanie; on lui attribue le vin» (YĀQŪT, *al-Mu'ǧam*, édit. Wüstenfeld, Göttingen, 1846, p. 23). Cité par le P. A. MARMARDJI, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, Paris, 1951, p. 23).

[65] ECCHELLENSIS, *Eutychius vindicatus* (D'après Mach., 1904, pp. 481-482) a accepté cette dernière attribution.

La thèse de Graf et des éditeurs de Kitab al-Burhan n'a pas été acceptée par tout le monde savant, de sorte que J. Blau a pu écrire: «Graf... n'a pas, à notre avis, établi la qualité d'auteur d'Eutychius»[66].

D'Isaac, patriarche d'Alexandrie (août/septembre 941-954), que Yaḥyā ibn Sa'īd[67] qualifie «d'homme lettré», nous ne connaissons aucune œuvre.

Job (799-843), patriarche d'Antioche

Eutychius d'Alexandrie[68] fixe le début du patriarcat de Job en 811/812. Mais il se trompe, car le Catholicos Timothée Ier, dans une lettre adressée en 799 à Serge, métropolite d'Elam, parle de Job comme déjà «patriarche des Melchites». Dans une lettre précédente, envoyée à Rabban Mar Pétion, et datée probablement de 782/783, Timothée parle aussi de «Job le chalcédonien», sans plus. Il en ressort que Job devint patriarche avant 799. D'ailleurs Job était bien connu du Catholicos, pour avoir collaboré avec lui à la traduction arabe des *Topiques* d'Aristote[69]. Son patriarcat finit à sa mort, survenue en 843.

Durant son règne, Job fut mêlé à la politique, ce qui lui suscita d'énormes ennuis. En 822, il reçut l'ordre du calife Al-Ma'mūn de couronner, à Antioche, un certain Thomas[70], d'origine slave, qui s'était insurgé, à la tête d'une armée, contre l'empereur byzantin Michel III, et qui s'était allié au Calife. Sa défaite, aux portes de Constantinople, et son exécution par Michel III mirent fin à cette révolte qui avait duré

[66] *Christian arabic*, I, p. 23, note 8.

[67] *Kitab aḏ-Ḏaïl*, P.O., t. XVIII, p. 726.

[68] EUTHYCHIUS, *Annales*, p. 57.

[69] R. BIDAWID, *Les Lettres du patriarche nestorien Timothée Ier*, Studi e Testi, n° 187, Cité du Vatican, 1956, pp. 35-38. Les renseignements fournis par Timothée précisent les assertions de Ibn an-Nadīm (p. 341) et de Ibn Abī 'Uṣaybi'a (I, 204) qui parlent de Ayūb ar-Rahāwi (Job d'Edesse), excellent traducteur, connaissant le grec et le syriaque, mais plus versé en syriaque qu'en arabe.

[70] Sur cette révolte, cf. A. A. VASILIEV, *Histoire de l'Empire byzantin*, t. I, 1932, pp. 361-363; *Byzance et les Arabes*, t. I, *La Dynastie d'Amorium (820-867)*, éd. française, Bruxelles, 1935, pp. 22-49. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur donne en note les exposés critiques les plus détaillés sur cette insurrection. Les sources sont également données: E. DE MURALT, *Essai de chronographie byzantine*, pp. 407-410. Le dernier travail en date sur «Thomas le Slave» est celui de P. LEMERLE, dans *Travaux et Mémoires*, Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation byzantine, t. I, Paris, 1965, pp. 255-297. Le directeur du Centre y a réuni, trié et interprété, le dossier concernant cet aventurier.

deux ans[71]. Job, pour sa complaisance, récolta une excommunication de la part du synode de Constantinople[72].

Seize ans plus tard, le patriarche dut accompagner l'armée d'Al-Muʿtaṣem (833-842) dans sa campagne contre Byzance. Lors du siège d'Ancyre (aujourd'hui Ankara), il fut obligé de haranguer les habitants et les exhorter à se soumettre au calife. Il fut naturellement couvert d'insultes et reçut, en réponse, des jets de pierres. Malgré la résistance des assiégés, la ville fut prise et rasée. Le même scénario fut répété, toujours sans succès, devant la ville d'Amorium[73].

Le patriarche Job est l'un des signataires, avec Christophore d'Alexandrie, Basile de Jérusalem et un certain nombre d'évêques, de la *Lettre à l'empereur Théophile*, dont il a été question plus haut.

Nous connaissons de Job une homélie pour la fête de la Croix. Malheureusement cette pièce mentionnée dans la table des matières du *Br. Mus. Or. 5019* (XIe s.)[74], qui est un homéliaire tronqué, est perdue. La manière dont elle a été annoncée nous fait pencher qu'elle a été composée en arabe. Job traduisit, on l'a vu, du grec en arabe, les Topiques d'Aristote, en collaboration avec Timothée Ier. Il mourut en 843.

[71] GENESIUS, édit. Bonn, 1834, p. 33; CEDRENUS, édit. Bonn, II, 78 = P.G. Vol. 121, col. 961; *Theoph. Cont.*, II, 12, édit. Bonn, p. 55 = P.G. Vol. 109, col. 68. (Ce dernier historien appelle à tort le patriarche Jacob); MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, édit. Chabot, III, p. 75.

[72] V. GRUMEL, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, t. II, n. 412, pp. 41-42. Grumel note que le texte de l'excommunication est perdu. Mais le fait est mentionné par MICHEL LE SYRIEN, XII, 16; CHABOT, III, 75; CEDRENUS, II, 78 = P.G. Vol. 109, col. 961; THÉOPHANE CONT., II, 12, édit. Bonn, 55 = P.G. Vol. 109, col. 58. Grumel fait également remarquer que la date fournie par Michel le Syrien pour cet épisode, 831, est erronée, vu que la révolte de Thomas se termina par sa défaite et sa mort en 823. Voici son texte: (an 831 chr.) Mamoun alla en Cilicie. Un Romain (qui disait être) de la race impériale, vint le trouver et lui demanda de le faire régner. Mamoun accueillit les paroles de cet imposteur. Il ordonna à Job, patriarche des Chalcédoniens d'Antioche, de le sacrer empereur, car il avait entendu dire qu'un empereur n'était point établi sans patriarche. Après avoir récité sur lui les prières, il lui mit une couronne dont l'or et les pierres précieuses valaient 3000 dinars. Quand les gens de Constantinople l'apprirent, les évêques s'assemblèrent et excommunièrent le misérable Job, leur coreligionnaire ...» (*Op. cit.*, III, p. 75).

[73] Le récit détaillé de la campagne d'Amorium se trouve dans AT-ṬABARĪ, *Annales*, édit. de Goeje, Leiden, t. III, pp. 1236-1256; traduction dans VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, t. I, *La dynastie d'Amorium*, pp. 295-310. Voir aussi pp. 144-147 et 188-190.

[74] Sur ce recueil, cf. M. VAN ESBROECK, *Un recueil prémétaphrastique arabe du XIe s. (Br. Mus. add. 26.117 et Or. 5019)*, in Anal. Boll., 1967, t. 85, pp. 144-149.

DISCIPLINES DIVERSES
ŒUVRES EN LANGUE ARABE

Relayant le grec et le syriaque comme langue de vie et expression de pensée, l'arabe devint peu à peu la forme prépondérante puis unique de la littérature chrétienne, surtout melchite, les communautés de langue syriaque et copte gardant encore pour un certain temps leurs langues respectives.

Deux formes littéraires sont à distinguer dans la littérature melchite de cette période. Leur diversification s'explique par leurs destinataires. L'une emploie la langue littéraire. Elle ne le cède pas, au point de vue pureté et stylistique, à celle employée par les Musulmans. Elle est en usage dans les essais de traduction de l'héritage grec: philosophie, science, dans la chancellerie, un peu l'histoire et dans la controverse islamo-chrétienne. Elle s'adresse à l'élite chrétienne autant qu'à l'élite musulmane. Elle n'accuse pas de contamination avec le dialecte vernaculaire, elle ne recourt pas aux vocables étrangers, sauf nécessité technique ou exigence vitale d'évolution et d'enrichissement (pour la philosophie en particulier).

La seconde s'adresse au peuple, c'est la langue en usage dans l'hagiographie, l'ascétique, la liturgie (les versions scripturaires cependant s'apparentent davantage à la première forme). Ses usagers sont d'une culture bilingue, grecque et arabe, parfois trilingue, grecque, syriaque et arabe. Ses destinataires, les monastères et le peuple. Sa forme d'expression s'écarte souvent des normes grammaticales et de la syntaxe pour emprunter des formes plus souples et plus vivantes du dialectal. Elle fait souvent appel aux vocables étrangers (grec ou syriaque) par facilité. C'est une langue qui se situe entre la classique et la dialectale. Est-elle une langue classique défigurée ou constitue-t-elle une forme particulière de la langue arabe? Certains ont soutenu et soutiennent encore la première hypothèse. Quelques études ont été consacrées à cette forme de la langue arabe[1]. Nous estimons qu'elles n'ont pas été suffisamment

[1] G. GRAF, *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur, Ein Beitrag zun Geschichte des Vulgär-arabisch*, Leipzig, 1905. Du même, *Verzeichnis arabischer Kirchlicher Termini*, CSCO, n° 147, Louvain, 1954. — J. BLAU, *A Grammar of christian arabic*, CSCO, n° 267 — Subsidia n° 27, 28 et 29. Du même: *The Emergence and linguistic Background of Judaeo-arabic, a study of the Origine of Middle arabic*, in Scriptura Judaïca, t. V, 1964, Oxford. — J. FÜCK, *Arabiyya, Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe* (Trad. Denizeau, Paris, 1955), voir surtout pp. 87-96. — R. HADDAD, *La Trinité divine chez les Théologiens arabes*, pp. 15-18.

poussées pour permettre une réponse sûre. Pour notre part, nous croyons que la langue de la littérature chrétienne n'est pas une dégénérescence de la langue classique. L'arabe classique, érigé en unité linguistique, parce que langue du Coran, n'était pas le seul en usage en Arabie et dans les pays limitrophes. Des inscriptions arabes antérieures à l'Islam, ont été découvertes en Syrie et dans le Sinaï où nomadisaient des tribus arabes chrétiennes. Nous pensons que l'idiome en usage dans la littérature chrétienne provient directement de celui des tribus installées sur le *limes* de l'Empire, ou même à l'intérieur de ses frontières, bien avant la conquête arabe. C'est un idiome particulier qui subit une évolution spécifique au contact du grec et du syriaque.

Certains souffrent d'allergie pour «ces grecs arabisés» ou «ces arabes hellénisés» que sont les Melchites. Nous avons l'occasion d'en signaler des traces en évoquant certaines hagiographies melchites de langue grecque, comme Antoine auteur de la *Vie* de Siméon Stylite. La littérature arabe chrétienne en général, et spécialement celle des melchites, cause au P. Peeters des aigreurs[2]. L'hagiographie en particulier leur déplaît: «Les versions arabes de textes hagiographiques se lisent rarement avec plaisir. A peu d'exceptions près, elles sont écrites dans un style incorrect et semi-barbare comme le latin mérovingien à celui des écrivains classiques»[3]. Les premiers témoins de l'hagiographie, de l'ascétique, de la liturgie arabe étaient destinés à cette partie de la population, qui n'était pas assez cultivée pour connaître le grec, et pour qui l'arabe était aussi étranger que le grec. Il fallait partout lui offrir un aliment à son édification. Peeters rachète son «injustice» en disant que la littérature arabe chrétienne «répondait à des nécessités pratiques»[4].

L'arabe était désormais «une langue parvenue à maturité, maîtresse incontestable à l'école, dans la mosquée et dans les bureaux de l'adminis-

[2] «Tout cela ne fait pas que, dans son ensemble, la littérature arabe chrétienne ait une figure qui lui permette de se comparer aux autres littératures de l'Orient chrétien, en exceptant le copte et l'éthiopien dont la figure commence seulement à nous apparaître...

Dans la plupart des cas, ces traductions sont anonymes. Et il est curieux de remarquer que les interprètes semblent avoir eu moins souvent que leurs copistes la coquetterie de signer leurs ouvrages. Dans le petit nombre de ceux qui ont fait exception, bien peu portent des noms connus, ce qui ne veut point dire qu'ils n'aient occupé dans l'Église ou dans l'État, que des situations assez reluisantes. Tel cet Ibrāhīm ibn Yūḥanna, protospathaire... Mais il faut bien avouer que leur littérature ne suffirait pas à conduire à la célébrité (*Le Tréfonds Oriental*, pp. 186-187).

[3] *Le Tréfonds*, p. 188.

[4] *Le Tréfonds*, p. 188.

tration. Elle dominait dans toutes les parties du monde musulman, non seulement comme une parure de grande valeur pour la plume, mais encore comme une nourrice généreuse de la pensée. Les Iraniens eux-mêmes, qui réussirent plus tard à rendre vie à leur nationalisme et à faire naître de nouveau une littérature en langue persane, ne purent que très incomplètement se passer de la langue arabe comme langue de science et de religion, et encore durent-ils garder son empreinte puissante dans le vocabulaire et l'alphabet. Si Bagdād, un siècle à peine après sa fondation, est une ville vieillissante, elle n'en fut pas moins, sous les premiers abbassides, le symbole et le creuset d'une civilisation nouvelle et le foyer de rayonnement de la langue arabe, devenue langue de pensée et de culture»[5].

«Les sciences 'étrangères' et la philosophie furent favorisées par certains califes, tel al-Ma'mūn qui fit établir des traductions d'œuvres grecques dans la fameuse *Maison de la Sagesse*, et installer un observatoire astronomique à Bagdād même; d'autres comme ar-Rašīd, attirèrent à la Cour de célèbres médecins chrétiens du centre iranien de Ǧundīsāpūr[6], et firent aussi édifier dans la capitale un hôpital qui fut sans doute le premier établissement de ce genre dans le monde musulman. Poètes et littérateurs évoluaient autour de la Cour califienne, soutenant de leurs panégyriques ou de leurs essais polémiques les prétentions ou les tentatives politiques des souverains successifs. Quant aux traditionnalistes et aux juristes, ils restaient le plus souvent à l'écart du pouvoir ... En même temps, les premiers ascètes et mystiques illustraient eux aussi la capitale, et les premiers théologiens qu'ils fussent des logiciens rationalistes comme les Muʿtazilites, ou des esprits plus soucieux de ne pas rompre avec les positions traditionnelles s'y rencontraient aussi, parfois attirés par les cercles gouvernementaux»[7].

Musulmans de diverses origines, Chrétiens et Juifs, contribuèrent à l'essor intellectuel et scientifique du monde musulman étroitement dépendant de l'activité alors dépensée à Bagdād. En dépit de mesures restrictives périodiques mais peu ou mal appliquées, Chrétiens et Juifs conservèrent leur place, fournissant en particulier banquiers et secrétaires de l'administration.

[5] Abd al-Jalīl, p. 90.

[6] A. A. Siassi, *L'Université de Gond-i-Shāpûr et l'étendue de son rayonnement*, in Mélanges H. Masset, Téhéran, 1963, pp. 366-374.

[7] D. Sourdel, *Bagdād, capitale abbasside*, in Bagdad, p. 264.

A. POÉSIE[8]

À l'épanouissement du travail intellectuel et de la prose qui en fut le véhicule n'a pas correspondu l'enrichissement de la poésie par une greffe nouvelle. Si une tendance se fit jour pour ironiser sur «la poésie du chameau» et chanter des thèmes que les anciens ignoraient ou ne faisaient qu'effleurer comme l'amour, le vin, la chasse, la philosophie, l'ascèse et la mystique, la poésie abbaside garda les règles de la prosodie ancienne. La nouvelle orientation prit naissance surtout chez les poètes «iraniens», d'origine non arabe; ses principaux représentants sont Abū Nuwās († entre 813 et 816) et Abū l-ʿAtāhia († 828?). La *qaṣīda* classique garda néanmoins ses chauds partisans chez les poètes d'origine arabe. «La querelle des anciens et des modernes profita en définitive à la forme ancienne de la poésie. Celle-ci maintint sa suprématie; elle consentit à quelques modifications, à quelques assouplissements, concessions qui tournèrent d'ailleurs au détriment de la nouvelle école. Celle-ci se figea. Aucune sève vivifiante ne viendra plus la féconder. À partir de la seconde moitié du IXe siècle, tout se fixe. Les anciens imitent leurs prédécesseurs en s'accordant parfois quelques petites libertés; les modernes n'inventent plus; ils imitent aussi les prédécesseurs. Le rhétoricisme des versificateurs remplace l'inspiration des poètes»[9].

Comme la poésie archaïque et la poésie omayade, les productions des premiers poètes abbasides ne nous arrivent que par l'intermédiaire des érudits et des philologues-grammairiens du IXe s. C'est à eux que revient la fixation *ne varietur* des œuvres poétiques antérieures. Il n'est pas étonnant qu'un esprit partisan et un certain fanatisme n'aient présidé à leur choix. Ainsi de Baššār ibn Burd (784?) qui fut le panégyriste des Omayades avant d'être celui des Abbasides, très peu de choses nous restent des poèmes de la première période de sa vie. Qu'une même discrimination se soit étendue aux poètes chrétiens, cela ne doit pas nous surprendre.

Le P. Cheikho[10] a pu recueillir avec beaucoup de difficultés, à travers les ouvrages d'auteurs musulmans, des fragments de 44 poètes chrétiens ou d'origine chrétienne, qui vécurent sous le califat abbaside. Maigres restes d'un héritage certainement plus riche. «La collection de ces

[8] BLACHÈRE, *Vue d'ensemble sur la poétique classique des Arabes*, in Revue des Études Sémitiques, 1938, pp. 1-18. Du même auteur, *La Poésie arabe en 'Irak et Bagdād jusqu'à Ma'rūf ar-Raṣāfī*, pp. 423-429.

[9] ABD EL-JALĪL, pp. 93-94.

[10] *Les Poètes arabes chrétiens*, 3e fasc., 1927.

fragments forme cependant un ensemble assez suggestif et nous fait connaître l'activité de ces poètes, qui se sont essayés dans tous les genres cultivés par leurs concitoyens: épîtres dédicatoires, odes diverses, élégies, satires, poésies morales ou badines, et cela parfois avec finesse et bonheur. C'est ce qui leur a valu l'honneur d'être cités par les auteurs musulmans»[11].

Si nous sommes fixés sur l'appartenance rituelle de l'un ou de l'autre de ces poètes, comme les nestoriens Abū Qābūs (VIIIᵉ s.)[12], Isḥāq ibn Ḥunaïn[13], Abū l-Ḥasan ibn Ġassān (†959)[14], ʿĪsa ibn Farrūḫanšāh (IXᵉ s.)[15], nous nous perdons en conjectures sur celle des autres. Nous avons cependant de fortes présomptions en faveur du chalcédonianisme des poètes suivants: Ibn al-Biṭrīq, Ṣāʿed ibn Šammās. Ibn Šihāb ad-Dīn al-ʿOmarī cite dans ses *Masālek al-Abṣār*, quelques vers d'Ibn al-Biṭrīq[16]. Auquel des Ibn al-Biṭrīq faut-il les attribuer, car plusieurs auteurs melchites, Saʿīd, Yaḥya, Yūḥanna et ʿĪsa ont porté ce nom? Nous l'ignorons. Rien n'empêche d'ailleurs qu'il s'agisse encore d'Ibn al-Biṭrīq que nous avons vu occuper le poste de secrétaire sous le calife omayade Suleïmān.

De Ṣāʿed ibn Šammās, nous avons repéré une mention faite de lui par Ibn Buṭlān, reprise par Yāqūt, ainsi que quelques vers. Il était Alépin d'origine[17].

Il nous semble pouvoir mentionner ici un poète melchite ou d'origine melchite qui embrassa l'Islam, Abū Tammām.

Abū Tammām (804/806-845/846)[18]

Ḥabīb ibn Aws qui prit le nom d'Abū Tammām aṭ-Ṭāʾī naquit vers

[11] Cheikho, *Les Poètes arabes chrétiens*, p. 2 (préface en français).
[12] Cheikho, *op. cit*,. pp. 241-248.
[13] *Op. cit*., pp. 248-250.
[14] *Op. cit*., pp. 253-254.
[15] *Op. cit*., pp. 263-266.
[16] Cheikho, *op. cit*., p. 266.
[17] *Op. cit*., p. 278.
[18] Abd el-Jalīl, pp. 100-101; Cheikho, *op. cit*., pp. 256-260; Brockelmann, *GAL*, I, 12, 83-85; S, I, 39-40, 134-137, 940; III, 1194 et surtout H. Ritter, art. *Abū Tammām*, in EI, 1954, pp. 157-159. Le lecteur y trouvera toutes les indications bibliographiques sur la vie et l'œuvre de l'auteur.

804/805, à Ǧāsem[19]. Son père, Taddos[20] tenait une taverne à Damas. Le poète passa sa vie dans cette ville comme apprenti tisserand. Il se rendit ensuite en Égypte. où il gagna son pain en vendant de l'eau dans la grande mosquée; mais il y trouva en même temps l'occasion d'étudier la poésie arabe et ses règles. D'Égypte, Abū Tammām revint en Syrie. Il se fit un nom et acquit de la célébrité sous al-Muʿtaṣem (833-842). La Cour de Bagdād l'accueillit avec faveur. Il devint le panégyriste des califes, et bien plus encore, de certains grands chefs et gouverneurs au service de la dynastie. Il accompagna parfois les armées dans les expéditions militaires et chanta leurs victoires, notamment celle d'Ammorium, à laquelle il consacra un de ses plus retentissants poèmes. Abū Tammām mourut à Mossoul en 845/846.

En dehors de la *Ḥamāsa*, vaste anthologie de poètes arabes qu'il compila lors d'un arrêt forcé qu'il fit à Ḥamadān, grâce à la bibliothèque d'Abū l-Wafā' ibn Salāma, Abū Tammām laissa un important *dīwān*, d'une grande valeur. Ses *qaṣīda* «traitent d'importants évènements historiques, comme la conquête d'Amorium, la campagne contre Bābak et son exécution (223/837-8), l'exécution d'Afšīn (226/840)... et beaucoup d'autres. Dans certains cas particuliers, les *Kaṣīdas* complètent les historiens»[21].

Déjà de son vivant, les opinions étaient partagées sur la valeur esthétique de la poésie d'Abū Tammām. Nous donnons le jugement de Ritter: «Les *Kaṣīdas* d'Abū Tammām contiennent, à côté d'idées brillantes, qui ont consacré sa renommée, beaucoup de choses déplaisantes. Il a un penchant, non seulement pour les mots extraordinaires, mais aussi pour une syntaxe de phrase artificielle et souvent tortueuse, dont la compréhension a beaucoup exercé la sagacité des commentateurs arabes. De malheureuses personnifications d'idées abstraites, des métaphores affectées, recherchées et peu convaincantes, lassent le lecteur, souvent de nombreux vers d'affilée, jusqu'à ce qu'il tombe sur une excellente figure

[19] Ǧāsem, dans le Ḥaurān, bourgade existant encore de nos jours. Dans l'antiquité, comme de nos jours, les chrétiens du Ḥaurān sont surtout des melchites. On a relevé dans la bourgade quelques inscriptions chrétiennes (CLERMONT—GANNEAU, *RAO*, I, p. 5; EWING, *A Journey in the Hauran*, dans PEFQ.St.n 1895, n. 8, 9, 11; DUSSAUD, *Topographie*, pp. 333-335, 341, 515; DEVREESSE, *Le patriarcat d'Antioche*, p. 229).

[20] Transcription arabe fautive pour Taddaos ou même Tadros, deux noms d'origine grecque.

[21] RITTER, in E.I., *art. cit.*, p. 158; il renvoie à M. CANARD, *Les Allusions à la guerre byzantine chez le poète Abū Tammām et Buḥturī*, in A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, I, *La Dynastie d'Amorium*, Bruxelles, 1935, pp. 397-403.

poétique. Il faut y ajouter une tendance malheureuse à la paronomase et à l'antithèse subtile, à laquelle il sacrifie souvent la clarté et l'agrément de la phrase»[22].

Nombreuses éditions, toutes défectueuses, du *dīwān* d'Abū Tammām: Le Caire, 1299 H.; Beyrouth, 1889, 1905, 1923, 1934. Index par Margoliouth in *JRAS*, 1905, pp. 763-782.

Jusqu'à présent on ne possède aucune édition complète des nombreux commentaires, absolument indispensable pour l'intelligence de sa poésie.

La *Ḥamāsa* d'Abū Tammām est un recueil très précieux; elle nous fait connaître l'œuvre de plus d'un poète et joue un rôle important dans l'histoire de la littérature arabe comme source[23].

Aucun auteur musulman, tant ancien que moderne, ne conteste le christianisme du père d'Abū Tammām. Mais notre poète est-il né chrétien et quand renia-t-il sa foi? Nous croyons qu'Abū Tammām fut chrétien pour un temps. Et d'abord aucun auteur ne rapporte que le père de notre poète embrassa l'Islam; ils affirment tous son christianisme, ensuite son nom de Ḥabīb est un nom plutôt chrétien et très peu en usage dans l'onomastique musulmane. En second lieu, le métier exercé par lui est une marque de christianisme. Il en est de même de celui de son fils. Le tissage était un métier vil que seul un *ḏimmī* pouvait faire. Abū Tammām embrassa l'Islam probablement durant son séjour en Égypte.

Nous ne pouvons pas porter le même jugement sur le célèbre poète abbaside d'origine, IBN AR-RŪMĪ († 896). Son nom insinue qu'il est d'origine chrétienne et en particulier *rūmī*[24]. Il naquit à Bagdād où nous avons constaté la présence d'une importante colonie byzantine et melchite. Mais rien ne nous dit qu'il soit né chrétien ou si déjà ses parents avaient embrassé l'Islam. Aussi nous ne nous arrêterons pas à lui.

L'historien de Damas, Ibn 'Asāker, a conservé quatre vers que les vicissitudes du temps avaient dictés à un melchite de Marw, émigré à Edesse[25].

* * *

[22] *E.I.*, p. 158.

[23] Édition avec le commentaire de Tabrīzi par G. FREYTAG, *Hamasae Carminae cum Tebrisii scholiis*, Bonn, 1828, trad. lat. 1847-1851; BŪLĀQ, 1284 H.; Le Caire, 1939.

[24] H. ZAYĀT, *Ar-Rūm Al-malakiyūm*, p. 8. «Il n'y a pas de Rūm en dehors des Melchites». — AL-BAĪRŪNĪ, *al-Aṯār al-Bāqiat*, pp. 288-289, cité in Zayāt, *op. cit.*, p. 9.

[25] *Tārīḫ*, ms. de la Ẓāhiriya, II, p. 113, d'après ZAYĀT, *ar-Rūm al-malakīyūn*, II, pp. 56-57 qui cite les vers.

B. LA PROSE

«L'irruption des peuples étrangers, de leurs apports culturels et de leurs dons particuliers dans la vie sociale et intellectuelle de l'Islam arabe provoqua un bouillonnement de la pensée et une activité littéraire intense qui cherchèrent dès le début, loyalement, à se déverser dans la langue arabe et amenèrent ainsi le développement de la prose, devenue prose d'écrivains et de penseurs. Le vocabulaire dut s'enrichir, par épanouissement ou par emprunts, la syntaxe s'assouplir, la rédaction se clarifier. Les genres littéraires s'affirment ou se créent. Les idées, doctrines et recherches nouvelles, demandent une expression adéquate. Nous aurons, grâce à quelques écrivains de talent, une prose soignée, souvent ornée, mais simple et de bon goût, sans recherches et affectation, prose coulante et limpide, sans rimailleries, sans fioritures, usant d'expressions pleines pour des idées pénétrantes ou charmantes»[26]. «Malheureusement, à partir du Xe s,. le maniérisme de la rhétorique et la boursouflure du goût marqueront désormais, sauf exceptions, la prose arabe jusqu'à une époque très proche de nous... Nous aurons, durant cette période, des ouvrages de toutes sortes: théologie, droit, morale, exégèse coranique, traditions, linguistique (grammaire, lexicographie, prosodie), philosophie, histoire, géographie, sciences exactes, mystique»[27].

Les disciplines purement musulmanes, comme la théologie, la mystique et le droit musulmans, l'exégèse coranique, le *hadīṯ*, ne tenteront pas les auteurs chrétiens et nous n'aurons jamais quelqu'un qui songerait à composer des ouvrages de ce genre. Cela n'indique pas cependant que les chrétiens ignoraient ces branches de la culture. Tout au contraire, les controversistes, en particulier, les connaissaient à fond et ne manquaient pas de les exploiter dans leurs apologies ou leurs discussions avec les musulmans.

* * *

La langue arabe pour elle-même n'attira aucun chrétien. Et certaines branches de l'*adab* arabe, la linguistique (grammaire, lexicographie, prosodie), les anthologies, leur furent souvent étrangères. Pourrions-nous trouver une raison à cela? Est-ce parce que la langue arabe était celle des envahisseurs? Nous ne le pensons pas. Les Iraniens avaient, eux

[26] *Abd el-Jalīl*, p. 103.
[27] *Abd el-Jalīl*, p. 104.

aussi, été dominés et cependant les plus grands linguistes de la période abbasside appartiennent à cette race. Est-ce parce qu'elle était la langue sacrée de l'Islam? Non plus, car elle ne tardera pas à devenir pour les chrétiens et surtout pour les melchites, leur langue liturgique. Nous pourrions trouver l'explication de cette anomalie, de l'absence d'une sorte de culte pour la langue arabe chez les chrétiens, dans le fait qu'ils ne partageaient pas avec les musulmans l'opinion de la non-création du Coran, et qu'ils ne croyaient pas qu'elle était la langue dans laquelle Dieu avait exprimé sa Parole éternelle.

Car les études philologiques arabes dérivent d'une source religieuse. «Des éléments non-arabes se convertissaient à l'Islam; il leur fallait réciter le Coran; et celui-ci devait être préservé de toute altération; et puis, tous, Arabes et non-Arabes, avaient besoin pour bien comprendre ce Livre, de bien connaître la langue dans laquelle il avait été révélé»[28].

Mais si les chrétiens ne cultivèrent pas la philologie arabe, ils furent cependant à l'origine de l'effort de systématisation et de codification linguistique qui s'est opéré sous des influences étrangères, celle en particulier de la science grecque. L'influence hellénique est venue aux philologues arabes par l'intermédiaire de l'école syro-persane de Ǧundisāpūr, où des syriaques nestoriens avaient introduit la connaissance de la philologie grecque et surtout de la logique aristotélicienne et des définitions stoïciennes[29].

Dans les sciences exactes, en philosophie, en histoire — peu en géographie — les chrétiens rivaliseront avec les musulmans. Ils les surpasseront en médecine et dans les traductions.

Ceci dit pour la littérature profane. Quant aux lettres chrétiennes proprement dites, dès la fin du VIII[e] s. l'arabe devint la langue dominante des trois patriarcats melchites. Elle n'était plus l'apanage des fonctionnaires de l'administration, secrétaires de chancellerie, médecins ou traducteurs attitrés; elle fit son entrée dans l'Église. Son usage ne s'était pas encore généralisé pour devenir la langue de la prière, mais des hommes d'Église la maniaient avec aisance dans leurs écrits. La hiérarchie, surtout dans les patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche, d'origine

[28] *Abd el-Jalīl*, p. 117.

[29] *Op. cit.*, p. 118. «Les premières traductions (du grec au syriaque) qui nous soient parvenues ne remontent pas au-delà du V[e] s. Ce que les Syriens ont d'abord demandé à leurs maîtres ce furent les règles de la pensée et celles de l'expression. La première tentative de grammaire syriaque fut la traduction de la grammaire de Denys de Thrace par Joseph d'Ahwāz (mort avant 580)» (K. Georr, *Les Catégories*, p. 5).

autochtone, était de langue arabe. Le rédacteur des actes du VIIIe Concile œcuménique note que Thomas de Tyr fit lire sa déclaration par le syncelle Élie parce qu'il s'exprimait difficilement en grec.

Cette évolution linguistique suscitera parmi la hiérarchie et surtout dans les monastères, des hommes zélés qui s'évertueront à faire connaître au peuple des œuvres que ce dernier ne comprenait plus. Pour le soutenir dans sa foi, pour nourrir son âme, ils lui offriront la version des Livres Saints, des traductions ou des compositions d'œuvres hagiographiques, homélitiques ou apologétiques. Ce courant aura pour centre les monastères de Saint-Sabas, Saint-Chariton et surtout du Sinaï[30]. L'interdiction faite par le calife al-Manṣūr d'enseigner le grec ne fut pas sans influence sur le mouvement de translation des œuvres patristiques, amorcée déjà par la transformation linguistique dans le pays.

Les traducteurs des œuvres profanes et les médecins fréquentaient davantage les Cours des princes que les cellules monastiques et leurs versions s'étendaient surtout à l'héritage laissé par l'antiquité païenne. Parmi eux cependant il y avait des apologistes de talent, comme Qusṭa ibn Lūqa.

Les auteurs en langue grecque ne manqueront cependant pas durant cette période. Ils se recruteront surtout parmi les moines. De même se signaleront des écrivains en langue syriaque dans la région d'Edesse ou de Ḥarrān, où cet idiome formait un bastion solide, de sorte que les disciplines chrétiennes proprement dites seront exprimées, suivant les régions, en arabe, en grec ou en syriaque.

CHANCELLERIE[31]

Si les secrétaires perdirent de leur importance politique sous les Abbasides, leur rôle demeura essentiel dans la vie administrative et littéraire du califat. Ils apportèrent tous leur appui dans la connaissance de la langue arabe. Ils aboutirent ainsi à façonner la prose et à contribuer d'une façon définitive au développement d'*al-adab*. La prose rythmée leur doit en partie son existence. L'engouement dont elle fut l'objet

[30] C'est des monastères que nous sont parvenus les mss arabes chrétiens les plus anciens. Non seulement leur transcription, mais aussi leur version a dû s'opérer dans ces centres: *Vat. arab. 71* (Vie des saints) transcrit en 885 J.-C. par un moine de Saint-Sabas pour le couvent du Sinaï (cf. W. WRIGHT, *Facsimiles of Manuscript and inscriptions Paleographical Society*, Oriental Series, Londres, 1875-1883, Pl. XX); Br. Mus. *4950* (861 J.-C.) transcrit par Estefān ibn al-Hakam ar-Ramli, moine de St Chariton.

[31] *Katib*, art. inE.I.² par R. SELLHEIM et D. SOURDEL, pp. 785-787; Ch. PELLAT, Une charge contre les secrétaires d'État, attribuée à Ǧāḥiẓ, in Hesperis, XLIII, 1956, pp. 29-50.

engendra bientôt le maniérisme dont eut à souffrir la littérature arabe durant de longs siècles.

Nombreux furent les secrétaires ou *kuttab* chrétiens de cette période. Mais aucun texte de leur production ne nous a été conservé. D'ailleurs, les plus fameux des *kuttab* musulmans, comme 'Abd al-Ḥamīd ibn Yaḥya, surnommé le secrétaire par excellence, *al-Kāteb*, Ibn Hārūn sont dans le même cas. La plus grande partie de leurs œuvres est perdue.

Les secrétaires les plus connus que mentionne Ibn an-Nadīm sont Al-Faḍl ibn Marwām ibn Mār-Sarǧīs qui servit al-Ma'mūn et al-Mu'taṣem, composa des *Chroniques* (*Kitāb al-mušāhadat wa l-aḫbār*) et laissa un livre d'Épitres[32]; Ibrāhīm ibn 'Isa, auteur de *Aḫbār al-ḫawareǧ* et d'un recueil de correspondance[33]; Sa'īd ibn Ibrāhīm ibn at-Tastara, auteur de plusieurs ouvrages[34]; Isḥāq ibn Yaḥya ibn Sarīḫ, qui était expert dans les *dawāwīn* de la chancellerie et du *ḫarāg*[4]; il laissa *Kitāb al harāǧ al-kabīr*, en deux volumes, *Kitāb al-ḫarāǧ aṣ-ṣaġīr*, *Kitāb 'ilm al mu'āmarāt*, *Kitāb taḥwīl sinī al-mawālīd*, et un livre d'histoire[35].

Les patriarches d'Antioche Élie Ier (907 - 24 juillet 934) et Théodose II (août 936-943) avaient été *kuttāb* avant leur élévation à la dignité patriarcale[36].

C. HISTOIRE

«Sous les Abbassides, cette science prend son essor dans l'atmosphère créée par le grand mouvement culturel qui imprima l'élan à toutes les recherches scientifiques, comme à l'activité littéraire proprement dite. La production des historiens fut considérable non seulement par le nombre des œuvres mais encore par leur masse... On peut les répartir en trois groupes, selon le domaine, les personnes ou les évènements dont ils rapportent l'histoire»[37]. Certains historiens tentèrent d'écrire une his-

[32] *Al-Fihrist*, p. 184.

[33] *Op. cit.*, p. 189.

[34] *Op. cit.*, p. 193.

[35] Il était né en *Sa'bān* 300 (912 J.-C.) et vivait au temps d'Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 195.

[36] Eutychius, II, pp. 74, 85, 87; J. Nasrallah, *L'Église melchite en Irak, en Perse et dans l'Asie centrale*, pp. 80-82. Les plus importants scribes sont les Qunnaïtes (Daïr Qunna). À leur sujet, cf. L. Massignon, *La politique islamo-chrétienne des scribes de Daïr Qunna à la cour de Bagdad au IXe s. de notre ère*, in Vivre et Penser (Revue biblique), 2e série, t. II, 1942, pp. 7-14; Miḫāīl 'Awwad, *Daïr Qunna* (en arabe), in Mach. t. 37, 1939, pp. 180-198; D. Sourdel, *Daïr Qunna*, in E.I., 2e édition, pp. 203-204.

[37] 'Abd el-Jalīl, *Histoire*, p. 123.

toire universelle; d'autres s'intéressèrent aux personnes; certains enfin, oubliant en quelque sorte les lieux et les personnes, se sont intéressés aux évènements en tant que tels.

Cette classification des historiens donnée par 'Abd el-Jalīl s'applique également à nos auteurs chrétiens, avec cette différence que la littérature chrétienne arabe n'aligne que peu de noms en comparaison des musulmans.

Al-Mas'ūdī († 956) fait remarquer dans ses *Murūǧ aḏ-ḏahab*[38], combien, de son temps, la littérature historique des melchites était pauvre et pourtant elle aligne deux historiens de valeur: Eutychius et Agapios de Mambiǧ, sans compter Qusṭā ibn Lūqā et quelques anonymes. Les Melchites comptèrent-ils des historiens de langue syriaque? Ḥ. Zayāt[39] le présumait. Par suite, divers documents historiques en langue syriaque furent exhumés au Sinaï. Nous les mentionnerons dans le chapitre consacré dans cet ouvrage aux œuvres syriaques des melchites.

L'œuvre historique d'Eutychius a déjà été étudiée dans le chapitre consacré aux patriarches.

Agapios de Mambiǧ (*Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn al-Manbiǧī* († vers 945)[40]

Nous connaissons peu de choses sur sa vie. Agapios, fils d'un certain Constantin, fut évêque de Mambiǧ ou Hiéropolis. Il a dû naître dans le dernier quart du IXe s. et mourir après 941, puisqu'il date son ouvrage de l'an 1273 d'Alexandre le Grand. Agapios a laissé une chronique qui porte le titre *Kitāb al-'Unwān*[41]. Elle est louée par Mas'ūdī[42] et citée par

[38] D'après H. Zayāt, *POC*, 1952, p. 12; al-Mas'ūdī, dans un autre ouvrage, *Le Livre de l'Avertissement et de la Révision*, traduction Carra de Vaux, Paris, 1897, pp. 212-213 mentionne les historiens chrétiens de cette période.

[39] *POC*, 1952, p. 12.

[40] La source fondamentale sur Agapios est celle de son éditeur A. Vasiliev, *Agbij Manbidjakij, Khristianskij arabskij istorijk X^{e} viéka*, dans le Vizantiiskij Vremennik, 1904, t. XI, pp. 574-587. Cf. aussi du même auteur le résumé de sa communication sur Agapios, faite au Congrès International des Orientalistes à Alger, en 1905, in *Revue Africaine*, 1905, n. 258-259, pp. 337-338. Vasiliev a profité des recherches de son maître, Von Rosen, qui le premier a fait connaître l'œuvre de l'évêque de Mambiǧ dans une Notice sur la *Chronique d'Agapius de Mambidj* (en russe), in Journal du Ministère de l'Instruction publique, 1844, pp. 47-75; C. Karalewskij, art. *Agapios*, D.H.G.E., t. I, col. 899-900; Cheikho, *Catalogue des Auteurs*, p. 33; Graf, G.C.A.L., II, pp. 39-41.

[41] Cl. Cahen, dans son art. *L'historiographie arabe, des origines au VIIe s.*, in Arabica, t. 33, 1986, 2e fasc. p. 164 fait d'Agapios un historien monophysite.

[42] «Les plus beaux traités que j'ai vus chez les Melkites sur l'histoire des rois, des prophètes, des peuples, des pays, etc. sont: le livre de Mahboub, fils de Constantin, de

Ibn Šaddād (m. 1285)[43] et très souvent par Ibn al-ʿAmīd. D'après la préface, Agapios l'«envoya à un homme éminent ʿĪsa, fils d'al-Husein», personnage que nous n'avons pas pu identifier. Elle a connu deux éditions concomitantes, l'une avec version française, par Vasiliev, à partir de 1909[44], l'autre, entre 1910-1912, par le P. L. Cheikho[45]. Le premier éditeur s'est basé, pour la première partie, sur le *Bodl. 51* (1320 J.-C.) et les *Sin. arab. 456* (XIIIe s.), ff. 103-164v et *580*, 1° (989 J.-C.), et pour la seconde sur le *Flor. 132*, unicum. Le second a pris pour base, pour la 1ère partie, l'*Orientale 3* (XVIe ou XVIIe s.), *4* (1819 J.-C.), qui ne diffèrent pas du ms. d'Oxford. Il s'est également servi du *Šarfé arab. 16/1* (1662 J.-C.) pour signaler quelques variantes du texte; pour la deuxième, il s'est évidemment servi du codex de Florence.

Le *Kitab al-ʿUnwān* est une histoire universelle. Dans son état actuel de conservation, elle débute par la Création et s'arrête à 780, au règne du *basileus* Léon IV, fils de Constantin, règne qui, d'après l'auteur, dura 5 ans (775-780). Le codex de Florence est incomplet. Où s'arrêtait l'œuvre originale? S'étendait-elle jusqu'à l'époque de l'auteur? Nous ne pouvons pas le dire. En tout cas, aucun auteur qui cite Agapios ne s'appuie sur lui pour un fait survenu après 780. *Kitab al-ʿUnwān* ne nous apporte rien de nouveau sur l'histoire ancienne; il y mêle de nombreuses légendes. Pour les débuts du Christianisme, l'auteur fait appel à des livres apocryphes. Mais la chronique peut rendre service pour la période postérieure, tant au point de vue civil qu'au point de vue religieux. Si l'auteur cite parfois ses sources, Eusèbe ou Théophile d'Edesse, il ne les mentionne pas dans d'autres récits, comme celui consacré à Papios d'Hiéropolis ou à Bardesane. Pour la période contemporaine à l'auteur, *Kitab al-ʿUnwān* est plein d'intérêt. Agapios y fait réellement œuvre personnelle et donne des détails sur l'histoire religieuse de l'Orient, liste des métropolites, des évêques, que nous ne trouvons pas ailleurs.

Les mss que nous connaissons de l'ouvrage le divisent en deux parties:

Mambedj; le livre de Saïd, fils du patrique, connu sous le nom d'Ibn al-Farrâch l'Égyptien et patriarche titulaire du siège de Marc à Alexandrie; nous avons cet auteur au Caire; son ouvrage se termine au Khalifat de Radi» (Maçoudi, *Le livre de l'Avertissement et de la Révision*, traduction B. Carra de Vaux, Paris, 1897,p. 212).

[43] Dans *al-Aʿlāq al-ḫaṭīra*, édit. S. Dahhan, Damas, 1963, pp. 129-187.

[44] *Kitab al-ʿUnwan, Histoire universelle*, écrite par Agapius (*Mahboub de Menbij*), P.O., t. V, fasc. 4, pp. 557-592 (1ère partie I); t. VII, fasc. 4, pp. 457-591 (seconde partie, I); t. VIII, fasc. 3, pp. 397-550 (seconde partie, II); t. XI, pp. 1-144 (1ère partie, II).

[45] *C.S.C.O.*, vol. 65, 1912 (réimpression anastatique en 1962). À la fin de son édition, Cheikho a réuni, pp. 381-409, les citations empruntées par Ibn al-ʿAmīd à Agapios. Les variantes du Šarfé sont reportées aux pp. 409-425.

l'une allant de la Création jusqu'au règne de Théodose le Jeune: *Bodl. arab. christ. Nicoll 51*, 1° (*Hunt*, 478); *Sin. arab. 580*, 1° (989 J.-C.); *456*, fol. 103-164ᵛ (XIIIᵉ s.)[46]; *Nasrallah 80* (XVIIᵉ s.) très proche de ce dernier codex du Sinaï[47]; *Saint-Sépulcre arab. 93* (XVIIIᵉ s.), pp. 113-262; *Orientale 3* (XVIᵉ ou XVIIᵉ s.); *4* (1819 J.-C.)[48]; *Sarfé arabe 16/1* (1662 J.-C.). Dans la seconde, l'auteur reprend, en seconde rédaction, l'histoire du monde depuis la naissance de J.-C. C'est dans cette partie que se trouve le fameux passage dans lequel des auteurs ont reconnu la recension originale du texte que Flavius Josèphe consacre au Christ. Son seul représentant est le *Flor. Medic. Laur. 132*[49].

Sbath signale à Alep un exemplaire de la *Chronique* d'Agapios[50], mais sans déterminer quelle partie il contient; fragment indéterminé également dans le *Sin. arab. 471* (XIIIᵉ s.), Le *Musée Copte 114*, 12°, ff. 111ʳ-121ᵛ, en contient un extrait traitant de la distribution de la terre après la construction de la tour de Babel, de la création de la terre, etc., équivalant aux pages 570-576, 604-617 de la *Patrologia Orientalis*, t. V.

Agapios est cité comme source avec Saʿīd ibn al-Biṭrīq dans le *Sarfé ar. 16/2* (XVIIIᵉ s.)[51]. Bien des raisons nous incitent à voir dans cet ouvrage anonyme le *Kitab Aḫbār az-Zamān* de Yūḥannā al-Ḥāḏeq, historien copte du XVIIIᵉ s.[52]. Graf mentionne les divers extraits publiés du *Kitāb al-ʿUnwān*.

Certains phénomènes naturels, certaines curiosités et certains personnages mentionnés par Agapios ont été étudiés par divers auteurs. On trouve dans Graf la liste de ces contributions[53].

De Qusṭa ibn Lūqa nous ne connaissons que le titre de son ouvrage *Kitāb al-firdaws fī t-tārīḫ* mentionné par ibn an-Nadīm[54]. C'est une histoire générale du monde.

Il n'existe pas, comme l'affirme Graf[55], d'historien melchite, moine

[46] Recension abrégée, dont le texte diffère beaucoup des codex sus-nommés.

[47] Du moins la préface est identique.

[48] *Mach.*, 1905, p. 1051; *M.F.O.*, 1913, pp. 214-216.

[49] Décrit d'une manière exacte en 1742 par S. E. Assemani, *Bibl. Medicae Laurent. et Palat. codicum mss. Orientalium Catalogus*, Florence, p. 213. Assemani fait d'Agapios un auteur du XIIIᵉ s. Von Rosen en fait une excellente description dans son article déjà cité du *Journal du Ministère de l'Instruction publique*.

[50] *Al-Fihris*, I, 207.

[51] Armalé, *Catalogue*, p. 480.

[52] Cf. notre *Histoire du Mouvement littéraire*, vol. IV, t. 1, p. 226.

[53] *G.C.A.L.*, II, p. 40.

[54] *Al-Fihrist*, p. 411.

[55] *G.C.A.L.*, II, p. 40.

d'Égypte, du nom d'Atānāyus (Athenaios) et qui aurait composé une *Histoire des Rūms et des autres nations depuis Adam jusqu'à Constantin.*

Cet Athénée l'Égyptien, dont parle encore al-Masʿūdī[56], à qui Graf a pris le renseignement, n'est autre que le chronographe Annianos, moine alexandrin qui écrivit sa chronographie sous le patriarche Théophile (385-412). Annianos est connu de Georges le Syncelle, de Michel le Syrien et d'autres historiens[57].

Des manuscrits donnent en recension grecque, syriaque, arménienne et même latine[58] une *Notitia* du patriarcat d'Antioche qu'ils attribuent au patriarche Anastase Ier d'Antioche (559-570, 593-598). Il est avéré aujourd'hui que ce document dans sa rédaction actuelle n'a rien à voir avec le hiérarque antiochien. C'est plutôt «un faux composé au IXe s., à plusieurs reprises remanié et complété entre cette date et l'époque des Croisades»[59].

La *Notitia* compte aussi des témoins arabes ignorés par Devreesse: un codex qui se trouvait à Balamand daté du 26 septembre 1622 et transcrit sur un exemplaire copié par le patriarche Dorothée aṣ-Ṣābūnī (1497-1523/24)[60] — Collection Naḥḥās à Alep[61]. Elle se trouve insérée dans un ouvrage de Macaire Zaʿīm[62], *Aḫbār as-sabʿat maǧāmeʿ*. Cette même recension de Macaire est contenue dans l'*Orientale 180* pp. 59-69, un ms. de la collection de C. Anṭākī à Alep[63] et un autre de Deïr eš-Šīr[64].

Macaire Zaʿīm en donne une recension plus courte dans *Aḫbār al-qiddīsīn allaḏīn ḫaraǧū min bilādina, Br. Mus. ar. chrét. 28* (Add. 9965) ff. 135r-142r[65] tandis que Yūḥanna al ʿUǧaïmī[66] fait suivre son *Tacticon* d'une recension beaucoup plus longue, *Orientale 155*, pp. 361-495.

Dans le même *Br. Mus. arab. chrét. 28*, Zaʿīm nous gratifie d'autres

[56] *Le Livre de l'Avertissement et de la Révision*, p. 212 sq.; édition arabe de Leiden, p. 154.

[57] Cf. à ce sujet E. Honigmann, *Notes sur trois passages de al-Masʿūdī*, in Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoires Orientales et Slaves, t. XII, 1952, pp. 177-178.

[58] Énumération in R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche*, p. 306. Sur cette Notitia cf. *EO.*, 1907, pp. 90-101.

[59] *Op. cit.*, p. 312.

[60] *An-Niʿma*, I, pp. 144-145; *Cat. des auteurs*, p. 43.

[61] *Al-Fihris*, n. 2542.

[62] Cf. cette *Histoire*, vol. IV, t. I, p. 92.

[63] *Al-Fihris*, n. 1048.

[64] *Mach.*, 1904, p. 447.

[65] Elle se trouve aussi dans l'*Orientale 180*, pp. 26-58.

[66] Cf. cette *Histoire*, vol. IV, t. 2, à paraître.

Notitiae: deux concernant respectivement les sièges de Constantinople, ff. 83v-113r, et d'Alexandrie, ff. 113r et 121r, extraites d'«un livre ancien en grec recueilli par le moine Cyrille» et traduites par lui en arabe le 5 juillet 1766 de la Création (1658 J.-C.); deux autres concernant Jérusalem, ff. 142r-147r et Rome, ff. 151v-157v. Macaire note pour ces dernières, qu'il les a trouvées dans un livre grec et qu'elles auraient été établies en l'an 6321 de la Création (813 J.-C.), date qui ne nous éloigne pas de celle que les historiens assignent à la *pseudo-Notitia* d'Anastase.

A deux reprises, al-Mas'ūdī fait mention d'une *Chronique* des melchites à laquelle il a eu accès et qui était conservée dans l'église d'Al-Qusyān à Antioche[67]. Il ne peut s'agir de celle de Yaḥya ibn Sa'īd al-Anṭākī[68] puisque celle-ci lui est postérieure. Il est très peu vraisemblable qu'il fasse allusion aux *Annales* d'Euthychius. D'après le texte, il est question d'une histoire du patriarcat antiochien et non d'une histoire universelle comme le sont les *Annales* du patriarche d'Alexandrie, d'autant plus que l'historien musulman connaît celle du patriarche. Cette *Chronique* qui semble anonyme pourrait être la relation officielle des faits importants du patriarcat et qui serait perdue.

Les *Annales* d'Euthychius, dans le codex de Cambridge comme dans celui de notre collection, sont suivies d'un recueil de courtes notes traitant presque exclusivement des événements de Sicile entre les années 827 à 965 dans le ms. de Cambridge, et 827 à 967, dans le nôtre. Ce recueil a été dénommé à cause du premier codex qui le contenait *Chronique* de Cambridge. Elle a été éditée à plusieurs reprises et traduites en diverses langues[69]. Malgré sa présence à la suite de l'œuvre d'Eutychius, dans les deux mss connus, elle n'a pas été composée ou traduite par un chrétien et c'est faussement qu'elle a pu être attribuée au patriarche d'Alexandrie. Les quelques lignes de sa courte préface nous l'annoncent dès le début: «Ceci a commencé en l'an 6335 de l'ère du monde, que les Rūms emploient dans leurs livres». Un melchite n'aurait pas employé cette formule.

[67] «Dans la Chronique des Melkites et d'autres (rites) chrétiens, on lit que depuis la naissance du Messie jusqu'à cette époque, il s'est écoulé 1255 ans; enfin qu'entre Alexandre et l'apparition du Messie, il y a un intervalle de 309 ans. Voilà ce que j'ai trouvé dans la Chronique des Melkites, dans l'église d'Al-Qusyān à Antioche». *Les Prairies d'or*, II, p. 493.

[68] Cf. cette *Histoire*, vol. III, t. 1, pp. 167-174.

[69] Sur cette *Chronique* et sur les études dont elle a été l'objet, cf. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. I, *La Dynastie d'Ammorium*, pp. 342-344; t. II, 2e partie, pp. 99-106.

Les récits hagiographiques peuvent entrer sous la rubrique «histoire». Le fait est certain pour ceux qui ne donnent pas trop dans le merveilleux et la légende. Même ces derniers contiennent un matériel historique important, car ils sont riches en détails sur la façon de vivre à l'époque de leur composition, et relatent des faits réels qu'on ne trouve pas dans d'autres sources. Nous les étudierons cependant dans le chapitre consacré à l'hagiographie.

D. GÉOGRAPHIE

Ce fut seulement au début des Abbasides et après le transfert à Bagdād de la capitale de l'empire, que les Arabes commencèrent à se familiariser avec la géographie scientifique. La conquête de l'Iran, de l'Égypte et du Sind leur donna l'occasion d'acquérir une connaissance directe des réalisations scientifiques et culturelles des peuples qui occupaient ces berceaux de la civilisation, ainsi que la propriété ou tout au moins l'accès des centres d'études, des laboratoires et des observatoires. La traduction des ouvrages de géographie fournit des matériaux sous forme de conceptions, de théories et de résultats d'observations astronomiques, qui permirent finalement à la géographie arabe de se développer sur une base scientifique. Elle demeura longtemps marquée par l'hellénisme.

La tradition géographique arabe juxtapose plusieurs courants. Le premier est représenté par la géographie grecque, à partir de sa redécouverte à l'époque d'al-Ma'mūn; les auteurs arabes se veulent ici les héritiers de Ptolémée, du système duquel le souvenir hante leurs écrits. «Mais le zèle scientifique n'est pas seul à inspirer les auteurs: des fonctionnaires, et particulièrement ceux de la Porte, des vizirs aussi, souhaitent compulser ou écrire dans une intention politique et militaire évidente, des ouvrages jouant pour eux le même rôle qu'une carte d'état-major actuelle aux mains de l'ennemi»[70]. Une autre tendance est littéraire et est inspirée par la seule curiosité, par le seul désir de culture. Elle est faite, d'abord de l'exploitation du thème des merveilles de la création, auquel se mêlent des considérations de culture générale dont la variété est la caractéristique de l'*adab*.

À partir du Xe siècle, un nouveau genre fera éclosion dans la géographie, celui de la relation de voyage.

[70] AL-MUQADDASI, *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, traduction partielle, annotée par André Miquel, Damas, 1963, pp. XXI-XXII.

Les traducteurs melchites du *Tétrabilion* de Ptolémée (*al-Maqālāt al-arba'*), du *Timée* de Platon (Timāūs), la *Météorologie* (*al-Aṯār al-'ulawiya*), le *De coelo* (*as-Samā' wa l-'ālam*) et la *Métaphysique* (*Ma ba'd aṭ-ṭabī'a*) d'Aristote fournirent à la géographie arabe sa base hellénistique qui fut prédominante en géographie mathématique, physique, humaine et en bio-géographie.

Quoique les auteurs des *masālek wa l-mamālek* soient surtout iraniens ou araméens et que des chrétiens occupent les postes de secrétaire, nous n'avons pas à signaler des ouvrages de la seconde tendance en géographie, qu'on a appelée la tendance technique[71]. Même carence dans la tendance littéraire et relation de voyage.

E. SCIENCES MATHÉMATIQUES[72]

Sous l'influence de la Grèce et de l'Inde, les savants de langue arabe s'adonnèrent avec ferveur à l'étude de l'arithmétique, de l'algèbre et de la géométrie...

Le legs des Arabes sur ce point est un des plus considérables. En géométrie et en trigonométrie, ils ont mis au point quelques théorèmes qui jouent encore un rôle fondamental[73].

Le mathématicien chrétien le plus célèbre est Qusṭa ibn Lūqa; il chevauche sur les deux périodes.

L'astronomie fut peut-être la première science mathématique que les savants arabes ont été amenés à étudier, par un concours de circonstances où les craintes superstitieuses du calife al-Manṣūr entrent pour une bonne part[74].

Des astronomes et des mathématiciens comme 'Īsa ibn Usaīd, 'Abdallah ibn Manṣūr, Ibn Sim'ān, 'Abdallah ibn 'Alī ad-Dindānī[75], se signa-

[71] L'un des principaux auteurs du genre cependant IBN QUḌĀMA (m. après 932) est un chrétien renégat.

[72] R. TATON, *Histoire Générale des Sciences*, t. I, *La Science antique et médiévale* (des origines à 1450), Paris, 1957; A. MIELI, *La Science Arabe*, Leiden, 1939; M. MEYERHOF, *Science and Medecine*, in The Legacy of Islam, Oxford, 1931; A. P. YOUSCHKEVITCH, *Les mathématiques arabes*, VIIIᵉ-XVᵉ s., Paris, 1976; M. MEYERHOF, *On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs*, dans Islamic Culture. XI (1937), pp. 17-29; ADEL ANBOUBA, *L'algèbre arabe aux IXᵉ et Xᵉ s. Aperçu général* in Journal of Arabic Sciences, vol. II, 1, 1978, pp. 66-100.

[73] *Abd el-Jalīl*, p. 134.

[74] *Loc. cit.*

[75] *Ibn an-Nadīm*, p. 380, 387 et 390.

lèrent, durant cette période, par quelques productions et contribuèrent davantage à l'élaboration de cette discipline par leurs versions des ouvrages hindous, grecs, persans et syriaques.

QUSṬA IBN LŪQA (835?-912?)[76]

Ibn Lūqa est un de ces esprits universels dont le siècle d'al-Ma'mūn a connu des échantillons. Mathématicien de préférence, il fut aussi médecin, philosophe, apologiste, historien, musicien et traducteur. Malheureusement une grande partie de son héritage littéraire ne nous est connue que par ses titres. Ibn an-Nadīm porte de lui le témoignage suivant: «Qusṭa était savant dans plusieurs sciences, dont la médecine, la philosophie, la géométrie, les nombres, la musique; aucun reproche ne peut lui être fait; il était éloquent en langue grecque, ayant la phrase facile en arabe»[77]. Ibn Abī Uṣaïbi'a n'est pas moins élogieux: «Qusṭa traduisit en arabe de nombreux ouvrages des Grecs; il était expert en version, éloquent en grec, en syriaque et en arabe; il corrigea diverses traductions (faites par d'autres). Il est d'origine grecque. Il est auteur d'épîtres et de nombreux livres sur la médecine et autres matières. Il possédait un style agréable et une riche inspiration».

Ibn al-Qifṭī[78] et Barhébraeus[79] citent le témoignage d'un célèbre historien au sujet d'Ibn Lūqa: «Si je dois dire la vérité, je dirai qu'il est l'homme le plus distingué qui ait composé un livre et dont les œuvres scientifiques excellent par la précision des mots et la concision du style».

Pour A. Badawi, Qusṭa est avec Ḥunaïn ibn Isḥaq l'auteur qui a le mieux servi la culture grecque dans la civilisation arabe[80].

[76] IBN ǦULǦUL, *Ṭabaqāt*, p. 76; IBN AN-NADĪM, *al-Fihrist*, pp. 410-411; IBN ABĪ 'UṢAĪBI'A, *'Uyūn*, I, pp. 204, 244-245; II, 166; IBN AL-QIFṬI, *Aḫbār*, pp. 173, 262-263; ṢĀ'ED AL-ANDALUSĪ, *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*, trad. Blachère, Paris, 1935, p. 69; IBN AL-'IBRĪ, *Muḫtaṣar tārīḫ ad-duwal*, p. 149; J. G. WEINRICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis*, Leipzig, 1842, p. 34; M. STEINSCHNEIDER, in *ZDMG*, 1896, p. 382; BROCKELMANN, *GAL*, I², pp. 222-224; Sup. I, 365-366; KRUMBACHER, *GBL*, p. 262; A. BAUMSTARK, *Gesch. der syr. Literatur*, p. 172; CHEIKHO, *Mach.*, 1911, pp. 95-97; *Cat. des auteurs*, pp. 170-171; SBĀTH, *Fihris*, ns. 447-489; SARKĪS, *Mu'ǧam*, p. 1510; GRAF, *GCAL.*, II, pp. 30-32; G. GABRIELI, *Nota bibliografica su Qusta ibn Luqa*, in Rendiconti della R. Accademia dei lincei, classe di scienze morali, Ser. V, vol. XXI, 1912, pp, 341-382; LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, I, Paris, 1876, pp. 157-159; FUAT SEZGIN, *G.A.S.*, III, pp. 270-274. Sur Qusṭa voir aussi *Mach.*, t. XXI, pp. 750 sq.; AL-ZIRIQLĪ, *al-A'lām*, p. 795; Q. Ḥ. ṬŪQĀN, *Turāṯ al-'Arab al-'Ilmī*, p. 109.

[77] *Al-Fihrist*, p. 410.

[78] I, p. 244.

[79] *Tārīḫ ad-Duwal*, 2e édit. SALHANI, p. 149.

[80] *Aristotélis, De anima*, p. 36.

VIE

Qusṭa naquit à Baalbeck entre 820 et 835, fit ses études de médecine et surtout s'intéressa à ce que les Anciens avaient légué de cette science. Il entreprit un long voyage dans l'Empire byzantin à la recherche des ouvrages grecs. Rentré en Syrie, il fut appelé à Bagdād et chargé de la traduction de l'héritage littéraire grec afin de permettre aux grandes Écoles de la capitale du Califat de mieux connaître la pensée antique. Il eut la confiance de trois califes: al-Musta'īn (248-252 H.), al-Mu'tamed (256-279 H.) et al-Muqtader (295-320 H.). Le roi d'Arménie (Sinhārīb) appela le talentueux traducteur à sa Cour dans le même but. Il travailla beaucoup pour le compte du patrice Abū l-Ġaṭrīf, mécène cultivé. D'ailleurs Qusṭa composa un certain nombre d'ouvrages à la demande des protecteurs des sciences et des arts de la Cour de Bagdād, nombreux au IXe s. Il mourut en 912 en Arménie. Un mausolée fut édifié sur sa tombe qui fut honorée et vénérée à l'égal de celles des rois.

ŒUVRES

Elles sont variées et multiples. Les anciens lui attribuent une cinquantaine d'ouvrages. Si nous comptons les petits traités, ce nombre est largement dépassé.

Nous signalons, à leur place, l'œuvre historique (perdue) et médicale de notre auteur. Quant à celle de l'homme de sciences (mathématicien, géomètre, physicien et astronome), et du philosophe, elle comprend de nombreux titres que nous signalons d'après Ibn an-Nadīm[81] et Ibn Abī Uṣaībi'a[82]. Elle est double. Une première est constituée par des œuvres originales, la seconde par des versions. Nous ne mentionnons pas les nombreuses translations faites par d'autres traducteurs et revisées par Qusṭa. Il est à remarquer que notre auteur maîtrisait parfaitement le grec, le syriaque et l'arabe, et est parmi les traducteurs qui firent leurs translations du grec à l'arabe sans passer par le syriaque, Ibn an-Nadīm le place au-dessus d'ibn Isḥāq.

A. *Œuvres originales*:

1. Œuvres scientifiques:

a) *Kitāb al-'amal bi asṭurlāb al-Kurī*: Leiden *1053*, Saray *3505*.

[81] *Al-Fihrist*, p. 411.
[82] *'Uyūn*, I, pp. 244-245.

b) *Risālat fī l-Kurat al-falakiya*: Berlin *5836*; Br. Mus. *407*, 10°; Aghia Sophia *2633*, Zāwiat Sīdi Ḥamza au Maroc[83].

c) *Kitāb al-'amal bi l-Kurat al-falakiya*: deux recensions, l'une dans le Bodl. *297*, 2°, et Ǧarallah *2096*, 22°, et l'autre adressée à Abū s-Safar Ismā'īl ibn Bulbul, Wizir d'al-Mu'tamed: Saray *3505*, 5°; Aghia Sophia *2635*, *2637*; Assad Effendi *215*, 1° et 3°; al-Asfiyia, *796*, 120.

Ce traité a connu des versions hébraïque, espagnole et latine[84].

d) *Kitāb al-Burhān 'ala l-'amal bi ḥisāb al-ḫaṭṭaīn*, Leiden 54.

e) *Kitāb ḥayāt al-aflāk*, Bodl. 879, 2°.

f) Un traité sur les poids et les mesures, *Fi l-awzān wa l-makāīl*, ms de la collection Sim'ān al-Ǧarrāḥ à Alep[85].

g) Un autre, *fī l-'amal bil-Kurat al-arḍīya*, ms: *Br. Mus. 415*, *Faḫr ad-Dīn an-Naṣrānī 116*, collection Šukrī Šammās à Alep, de l'an 1754[86].

Jusqu'à ce jour, nous n'avons aucune trace des œuvres suivantes: *Kitāb fī l-madḫal ila 'ilm al-handasa*, préliminaire à la géométrie, composé sous forme de questions et de réponses à l'intention du *mawla* du calife, Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Yaḥya al-Munaǧǧem; *Kitāb fī šakl al-Kurat wal-usṭuwāna*, de la forme du globe et du cylindre; *Kitāb fī ḥisāb at-talāqi 'ala ǧihāt al-ǧabr wal muqābala*; *Kitāb fī l-buḫār*, sur les vapeurs; *Kitāb fī l-marāya al-muḥriqa*, sur les miroirs incendiaires; *Kitāb fī l-Mirwaḥa wa asbāb ar-rīḥ*, sur les vents et leurs causes; *K. al-Qarasṭūn*; *Kitāb fī 'amal al-'āla allatī tursam 'alayha al-ǧawāme' wa tu'mal minha n-natā'eǧ*, sur le fonctionnement de la machine calculatrice.

2) De l'héritage philosophique de Qusṭa nous sont parvenus:

a) Un traité de psychologie, *Kitāb al-farq baīna r-Rūḥ wa n-nafs*[87], dans lequel l'auteur expose ses théories platoniciennes sur la différence qu'il y a entre l'esprit (pneuma) et l'âme. Il a été publié presque en même temps par G. Gabrieli, d'après le *Gotha or. 1158: ar. 1647* (1522), ff. 131v-137v[88] et par Cheikho, d'après un ms. de la bibliothèque Ḫālidiya de Jérusalem[89]. Autres mss n. *3482* de la bibliothèque Aḥmad III à Istanbūl

[83] Cf. Hespéris XVIII, p.93.

[84] Cf. GABRIELLI, *Nota bibliografica, art. cit.*, p. 349.

[85] *Al-Fihris*, n. 479; *Aghia Sophia 3724*, fol. 68r-74v.

[86] *Cat. des auteurs*, p. 170.

[87] Ibn an-Nadīm le connaît sous le titre de *Al-Fasl baïna n-nafs wa r-rūḥ*; le ms. de Qāzān, *Kitāb al-Fasl baïna ar-rūḥ wa l-ǧasad.*

[88] *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei.* Classe de Sciences morales, Sér. V, vol. XIX, 1910, pp. 622-655.

[89] *Mach.*, 1911, pp. 94-109; réédité par le même in *Traités inédits d'anciens philosophes arabes*, Beyrouth, 1911, pp. 117-133.

(349 H.), bibliothèque Sbath et la collection Iskandar Ğirğis au Caire[90], *Vat. ar. 269*, bibliothèque Eliās Baṭāreh et *Orientale 353*. Ce dernier a été copié sur celui d'al-Ḫālidiya[91]; enfin un ms. à Qāzān. Le monde savant connaissait ce traité longtemps avant 1910 d'après la version latine faite au XIIe s. par Johannes Hispalensis[92].

'Abdallah ibn al-Faḍl a inséré un extrait du traité dans son ouvrage *Kitāb al-manfa'a*; extrait traduit par Graf[93].

b) *Kitāb fī 'ilal iḫtilāf an-nās fī aḫlāqihem wa siarihem wa šahawātihem wa-ḫtiārātihem*, causes des différences que présentent les hommes dans leurs caractères, leur conduite, leurs passions et penchants; traité composé sous forme d'épître adressée à Ibn 'Alī ibn Banān ibn al-Hāreṯ, *mawla* du calife. Ms: Collections G. Charr à Alep, trois codex dans la bibliothèque Sbath[94] datés de 1426, 1667 et 1733, deux de Berlin dont le *5387*, et deux d'Istanbūl: Saray *3475* et Assad *2015*; un chapitre dans le *Gotha 2096*, 3°. Sbath l'a publié en 1940 avec traduction française[95].

Les traités philosophiques suivants sont reconnus à Ibn Lūqa par Ibn Abī Uṣaībi'a[96] et certains par Ibn an-Nadīm. Nous n'en connaissons pas de manuscrits: *Kitāb al-madḫl ila l-manṭeq*, ou préliminaire à la logique; *Kitāb fī 'ibārat kutub al-manṭeq*, ou préliminaires à l'isagogé; *masā'el fī ḥudūd al-falāsifa*; *Kitāb as-siāsa*, de la Politique, en trois traités; *Kitāb fī l-farq baîn al-ḥayawān an-nāṭeq wa l-ġaïr an-nāṭeq*, de la différence entre l'animal raisonnable et l'animal non raisonnable; *Kitāb fī l-ḥayawān an-nāṭeq*, de l'animal raisonnable; *Kitāb fī l-ğiz' allaḏi lā yatağazza'*, de la partie indivisible; *Kitāb šarḥ madḫal al-Yunāniyīn*, explication du système philosophique des Grecs; *Kitāb adab al-falāsifa*, de la morale des philosophes.

3) Toute l'œuvre astronomique de Qusṭa est perdue; nous en connais-

[90] *Al-Fihris*, n. 448.

[91] *Cat. des auteurs*, p. 170.

[92] Édité à Bâle en 1536, *Constantini Africani, ... de animae et spiritus discrimine liber ut quidam volent*; Qusta y est appelé Constantin l'Africain. Réédition à Insbruck, 1878, par C. S. Barach, *Costa Lucae de differentia animae et spiritus liber, translatur a Johanne Hispalensi*.

[93] *Festgabe für Clemens Baeumker*, Münster, 1913, pp. 74-76. Graf, II, p. 31 indique les études ou les mentions faites de ce traité.

[94] *Al-Fihris*, n. 447.

[95] *Le Livre des Caractères de Qosta ibn Louka, grand savant et célèbre médecin chrétien au IXe s.*, B.I.E., t. XXIII, 1940-1941.

[96] I, p. 245.

sons les titres, toujours d'après Ibn Abī Uṣaïbi'a: *Kitāb fī l-haï'at wa tarkīb al-aflāk*, cosmographie et constitution des corps célestes; *Kitāb al-madḫal ila 'ilm an-nuǧūm*, préliminaires à l'astronomie. Il se peut que ce dernier soit celui signalé par Ṣā'ed al-Andalusī sous le titre *Kitāb al-madḫal ila 'ilm al-ḥaï'at wa l-aflāk wa ḥarakāt an-nuǧūm*.

4) Ibn Abī Uṣaïbi'a l'affirme et plusieurs mss en témoignent: Qusṭā écrivit une apologie du Christianisme en réponse à Aḥmad Abū 'Īsa al-Munaǧǧem, auteur d'une épître appelée *al-Burhān* dans laquelle il s'efforçait d'établir la mission prophétique de Mahomet[97]. L'Orientale 664 (1876) donne, pp. 217-232, la lettre d'Abū 'Īsa; pp. 232-276, la réponse de Qusṭā, et pp. 272-283, celle de Ḥunaïn[98]. Il en est de même de Ma'lūf *20*[99], pp. 238-254, *al-Burhān*; pp. 254-301 réponse de Qusṭā; pp. 302-308, réponse de Ḥunaïn. Cette dernière se trouve aussi dans un ms. de la collection de Nā'ūm 'Azār[100], à Alep.

Ṣlība ibn Yūḥanna (XIVᵉ s.)[101] signale une joute théologique qui eut lieu entre Qusṭā et Isrā'īl, évêque de Kaškar, sur la dualité de personnes dans le Christ. Le hiérarque avait même composé un ouvrage intitulé *Livre sur les enseignements fondamentaux de la religion*[102]. Or nous connaissons deux évêques du même nom et du même siège, renommés pour leur savoir. Le premier était évêque de Kaškar en 872; il fut par la suite élu catholicos et mourut en 877. Le second fut sacré hiérarque de la même ville par le catholicos Emmanuel (937-960), puis élu patriarche en 961 à l'âge de 90 ans. Il ne siégea qu'une centaine de jours et mourut.

Vu les concordances des dates de la vie et de la mort de Qusṭa et de son interlocuteur, il ne peut s'agir que du premier Isrā'īl. Graf a varié à ce sujet. À la page 32 de sa G.C.A.L., t. II, il émet cette opinion. Une

[97] Cf. Notre article *Dialogue islamo-chrétien*, dans la *Revue des Études Islamiques*, t. 46, 1978, pp. 134-139; R. HADDAD, *Ḥunayn ibn Isḥāq apologiste chrétien*, dans Arabica, t. 21 (1975), pp. 292-302; Paul NWYIA, *Un dialogue islamo-chrétien au IXᵉ s.*, in Axes IX, 5, juin-juillet 1977, pp. 7-22; K. SAMIR et P. NWYIA, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunayn ibn Isḥāq et Qusṭā ibn Lūqā*, in P.O., t. 40, fasc. 4, nº 185, pp. 523-723.

[98] Sur cette polémique, cf. STEINSCHNEIDER, *Polemische Literatur*, pp. 73-77, n. 41.

[99] *Revue de l'Académie arabe*, XII, p. 663.

[100] *Al-Fihris*, n. 446.

[101] Édition H. GISMONDI, *Amrī et Slibae*, t. II, p. 92. Résumé de la discussion dans le *Vat. arab. 110*, ff. 159ʳᵛ.

[102] Il est mentionné dans *maǧmū' Uṣūl ad-dīn* d'IBN 'ASSĀL et dans ABŪ L-BARAKĀT, *Miṣbāḥ aẓ-ẓulma*, Le Caire, 1971, p. 302.

centaine de pages plus loin (p. 156) il change en faveur du second Isrā'īl, oubliant qu'en 937 Qusṭa était déjà mort.

5) Aucun ouvrage de musique d'Ibn Lūqa ne nous est parvenu.

6) Sur Ibn Lūqā médecin, cf. *infra* p. 67 sq.

B. *Version*

Ce sont surtout les traductions faites par Ibn Lūqā qui sont perdues, ou du moins non inventoriées. Si nous n'avons pu en repérer qu'une vingtaine, les biographes néanmoins affirment que notre auteur «traduisit beaucoup d'ouvrages». Elles embrassent les mêmes disciplines dans lesquelles Qusṭā a laissé des œuvres originales.

a) *Kitāb šaïl al-aṯqāl*, ou *Fī raf' al-ašiā' aṯ-ṯaqīla*, version de l'œuvre du grec Héron, faite par ordre d'Abū l-'Abbās Aḥmad ibn al-Mu'taṣem. Ms: Leiden *983* (1445 J.-C.); Ma'lūf *305*, 1°, fol, 1-39v, publié par Carra de Vaux en 1893[103] d'après le ms. de Leiden.

b) *Risāla fī-l-ayām wa l-layālī* de Théodosius: *Berl. ar. 5648-9*, Kaboul[104].

c) *Kitāb al-masāken*, du même Théodosius, version revue par Naṣer ed-dīn at-Tūsī. Kaboul[105], Leiden *1041*.

d) *Kitāb al-Maṭāle'*, version du *Peri tas ton zodion anaphoras* d'Hypsiclès: Leiden *1043* et Kaboul[106]; et peut-être la 14e maqāla des Éléments d'Euclide, *Escurial 907* Renaud = 902 Casiri[107].

e) *Risāla fī-l-'ukar*, sur les sphères, traduite de Théodosius. Ibn Lūqa fit la version du chapitre 1 et d'une partie du chapitre 2. Un autre traducteur continua son œuvre. Ṯābet ibn Qurra revisa la version. Ms.: *Br. Mus. 1346* Kaboul[108], lithographié aux Indes; Ma'lūf 305 2° (1100 H.).

f) *Nawāder al-Yunānīyn*, des Grecs, perdu.

g) *Kitāb fī ṭ-ṭulū' wa l-ġurūb*, version du *Peri dyceon ke epitholon* d'Autolykos: Leiden *1042*.

[103] *JA.*, 1893, pp. 386-472; 1894, pp. 152-269 et 420-514; puis en tiré à part, Paris, 1894, texte arabe et version française, avec 48 figures. Le ms. de Ma'lūf en comporte 70.

[104] RIMA, 1956, p. 24; BROCK., *Suppl.* I, p. 366.

[105] RIMA, *loc. cit.*; BROCKEL., I, 204.

[106] RIMA, *loc. cit.*; BROCKEL., *Suppl.* I, p. 366.

[107] Sur les versions arabes d'Euclide, cf. L. LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 222; H. SERTER, *Die Mathematiker und Astronomen des Araber*, passim.

[108] RIMA, *loc. cit.*; BROCKEL., *Suppl.* I, p. 366.

h) Qustā ibn Lūqā[109] traduisit aussi les ouvrages suivants:

1. *Uṣūl al-Handasa* de Platon.

2. *As-Samā' aṭ-ṭabīī* d'Aristote. Cette version contient les 5e, 7e et 8e livres de la *Physiki akroasis*, les deux premières parties et une fraction de la troisième partie (jusqu'au traité sur le temps) du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur le 4e livre de la *physica*; cette œuvre est connue en arabe sous le nom d'*as-samā' aṭ-ṭabīī*. Qusṭā fit la version aussi des quatre premières parties du commentaire de Jean le Grammairien, sur la même *physica* d'Aristote, tandis qu'Ibn Nā'ima en traduisit les quatre autres. Muḥammad Ibn Isḥāq nous avertit que la version d'Ibn Lūqa était meilleure que celle d'Ibn Nā'ima.

3. *Kitāb al-uṣūl* d'Euclide contient 13 traités; deux autres traités, le 14° et le 15° leur furent adjoints par la suite. Les Arabes les ont attribués à Hypsiclès. L'attribution du 14e traité à cet auteur du IIe s. avant J.-C. est reconnue comme probable: le 15e pose toujours des doutes, car une partie de ce traité n'a été composée qu'au VIe s. après J.-C.[110]. Pour sa part, Qusṭā traduisit en arabe les deux traités. On les trouve en général dans les codex qui contiennent la version de *Kitāb al-uṣūl* faite par Isḥāq Ibn Ḥunaïn, revisée par Ṯābet Ibn Qurra[111].

4. *Kitāb al-'ārā' aṭ-ṭabī'ya allatī tarḍa biha al-falāsifa*, le *Peri ton philosophon physikon dogmaton*[112] du pseudo-Plutarque, en cinq traités. Le texte arabe a été publié par Badawī, d'après un ms. de la bibliothèque *Ẓāhirīya de Damas, n. 4871* (557 H.)[113], avec une longue introduction sur l'auteur, le traducteur, et l'influence de l'écrit sur de nombreux auteurs musulmans[114]. Une nouvelle édition, accompagnée d'une version allemande et d'une description très pertinente de sa terminologie et de son style arabe était en préparation par H. Daiber[115].

5. Qusṭa traduisit aussi l'*Algèbre* de Diophante. L'œuvre est signalée par Ibn Abī 'Uṣaïbi'a[116]. D'ailleurs les mathématiciens arabes comme

[109] *Al-Fihrist*, pp. 344, 350, 351 et 355.

[110] Sir Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics*, t. I, Oxford, 1921, pp. 419-421.

[111] Abd l-Ḥamīd Ṣabra, *Ibn Sīna et les sources de la «Géométrie»* (en arabe), in Journal for the History of Arabic Science, t. IV, Alep, 1980, p. 413.

[112] Texte grec publié par Deliz, in *Doxographi Graeci*, 1879, pp. 273-444.

[113] Sur ce codex, cf. un art. de M. Kurd'Alī, *Revue de l'Académie arabe*, Damas, 1945, pp. 3-7.

[114] *Islamica* XVI, Le Caire, 1954, introduction pp. 24-39; traité, pp. 91-188.

[115] *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum*, Dissertation, Sarrebrück, 1968.

[116] *'Uyūn al-anbā'*, I, p. 244.

Abū l-Wafā' al-Buzağānī, Abū Bakr al-Karhī la connaissent. As-Samaw'al en fit même un commentaire. La *Ṣinā'at al-ğabr li diafantos* a été publiée au Caire en 1975 par Rushdi Rachid[117]. La traduction de Qusṭa comporte sept questions. L'original grec de quatre questions est perdu.

L'œuvre de Rachid fut précédée d'une précieuse introduction en notation algébrique moderne, des problèmes exposés par Diaphante.

Sbath[118] considère fausse l'attribution faite par Ibn Abī Uṣaïbi'a et Haǧǧi Ḫalīfa à Qusṭa ibn Lūqā de la version du livre géoponique de Cassianus Bassus. Nous ne pouvons que lui donner tort. Il n'y a aucune raison pour mettre en doute le témoignage des deux historiens corroboré d'ailleurs par une note du Leiden *1277*.

F. SCIENCES NATURELLES

Les sciences naturelles pour les Arabes sont principalement la chimie et la médecine.

La chimie est bien encore au stade de l'alchimie; on est préoccupé de trouver la pierre philosophale. C'est l'occasion de recherches non sans profit pour la vraie science. Comme nos médecins du califat abbaside ressemblent beaucoup aux humanistes de la Renaissance, c'est-à-dire avaient des connaissances sur toutes les sciences cultivées à leur époque, nous trouverons parmi eux des chimistes, des philosophes, des mathématiciens.

G. MÉDECINE[119]

Avec la conquête arabe du VIIe s., de nombreux philosophes grecs

[117] DIAPHANTE, *Ṣinā'at al-jabr*, traduction Qosta b. Lūqa, édité avec une introduction par Rushdi Rachid, Le Caire, 1975, collection al-turāth al-'ilmī al-'arabī, n. 1.

[118] *L'Ouvrage géoponique d'Anatolios de Berytos* (IVe s.)., *BIE.*, t. XIII, p. 48.

[119] La bibliographie générale est la même que pour la période précédente. Y ajouter: G. ANAWĀTI, *La Médecine arabe jusqu'au temps d'Avicenne*, in Les Mardis de Dār el-Salām, Le Caire, 1956, pp. 163-206; B. BEN YAḤYA, *L'Apport des médecins de la période arabe dans l'évolution des sciences pharmacologiques*, Extrait du 70e Congrès de l'A.F.A.S., Tunis, mai 1952, fasc. III, 7 pp.; Du même, *Aperçu sur la «période arabe» de l'histoire de la médecine*, Les Conférences du Palais de la Découverte, Série D, n. 19, Paris, 1953; M. MEYERHOF, *Les Fondements littéraires de la pharmacologie arabe*, in revue CIBA, n. 48, déc. 1945; Du même, *La Surveillance des professions médicales et paramédicales chez les Arabes*, in Bull. Inst. Égypte, t. XXVI, 1944, pp. 119-134; A. ISSA BEY, *Histoire des Bimaristans (hôpitaux)*

d'Alexandrie avaient émigré vers Constantinople. Les médecins par contre étaient restés sur place. Leur science fut appréciée à sa juste valeur et c'est vers eux de préférence et vers les médecins de langue syriaque des Écoles d'Edesse, de Nisībīn et de Ǧundisāpūr que se tournèrent les nouveaux maîtres du pays. Ils leur confièrent l'instruction de la jeunesse. Plusieurs médecins nestoriens furent appelés par les califes abbasides et résidèrent à la Cour de Bagdād. Al-Ma'mūn eut l'un d'eux comme précepteur. Une fois calife, il fut pour la médecine ce qu'il a été pour la philosophie, c'est-à-dire un mécène éclairé. Non content d'utiliser les versions syriaques, il envoya quérir dans le monde grec les œuvres des grands médecins et les fit traduire. De sorte qu'à partir du IXe s. circulaient dans le monde arabe des versions des œuvres des grands médecins grecs, Hippocrate, Galien, Alexandre de Tralles, Rufus d'Éphèse et Paul d'Égine.

La médecine à l'époque abbaside peut comporter deux périodes. Dans une première, grâce aux traducteurs, les enseignements des médecins les plus éminents de la Grèce antique, en particulier Hippocrate, Galien, Oribase, Rufus d'Éphèse et Paul d'Égine furent rendus accessibles au monde arabe. Partant de cette base, des médecins arabes produisirent des œuvres plus ou moins originales, comprenant, en sus, des observations de leur cru et disposées selon leur plan. Cette entreprise eut lieu vers le milieu du IXe s. et c'est ce qui forme la deuxième période.

Cette époque fut illustrée par la grande famille des Baḫtīšū'[120] qui pendant six générations et plus de 250 ans conserva la suprématie en médecine, et par Salmawaïh Ibn Banān († 840), Ibn Māsawaih († 857), Šāpur ibn Sahl († 869), Ḥunaïn ibn Ishāq († 877)[121], ses disciples, Ḥubaïš ibn al-Ḥasan, 'Īsa ibn 'Alī, 'Īsa ibn Yaḥya ibn Ibrāhīm et Isḥāq ibn Ḥunaïn († 910), Isḥāq ibn Suleïmān († 932), 'Isā ibn Māssa, Ǧibrāīl al-Kaḥḥal, oculiste d'Al-Ma'mūn, et Tādrī, évêque d'al-Karḫ (IXe s.), etc.

Tous ces praticiens — à l'exception du dernier — à qui nous devons

à l'époque islamique (repr.: Congrès Inter. d'hyg. et méd. trop., Le Caire); ŠAWKAT AŠ-ŠAṬṬĪ, *Tārīḫ aṭ-ṭibb*, t. IV, Damas, 1957; B. SPULER, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; Louis CHEÏKHO, *Les savants arabes chrétiens en Islam*, Texte établi et augmenté avec Introd. notes et index par C. HÉCHAÏMÉ, Beyrouth, 1983. Le sujet de ce livre, riche en notes, déborde la médecine et embrasse les autres disciplines scientifiques.

[120] Sur cette famille, cf. GRAF, *GCAL.*, II, pp. 109-111, où il y a une riche bibliographie.

[121] GRAF, II, 122-129; sur ses disciples, G. BERGSTRASSER, *Ḥunaïn ibn Isḥāq und seine Schule. Sprache une literargeschichtliche Untersuchungs zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Uebersetzungen*, Leiden, 1913; GRAF, II, p. 131.

de nombreux traités de médecine, sont de confession nestorienne, formés pour la plupart à l'École de Ǧundīsāpūr. La médecine ne fut pas pour autant leur apanage durant cette période. Les médecins musulmans, melchites, jacobites et juifs ne manquèrent pas. Une célébrité médicale de l'époque fut le sabéen Ṯābet ibn Qurra († 900), illustre représentant de l'École de Ḥarrān.

Un des plus grands médecins, peut-être le plus grand et le plus original du monde médiéval, est le fameux ar-Rāzī (m. entre 903 et 923). Ses écrits médicaux furent traduits en latin et jouirent d'une autorité incontestée en Occident jusqu'au XVIIe siècle.

Les médecins melchites qui laissèrent des œuvres médicales sont Eṣṭefān ibn Basīl, Sa'īd ibn al-Biṭrīq, son frère 'Īsa, Qusṭā ibn Lūqā, 'Īsā ibn Qustanṭīn, Nastās ibn Ǧuraïǧ, Paulitien et Isaac, patriarches d'Alexandrie.

Eṣṭefān ibn Basīl

Ce médecin n'ayant pas écrit d'œuvres originales, mais ayant traduit plutôt des ouvrages médicaux anciens, nous l'étudierons dans le chapitre suivant, réservé aux traducteurs.

Quant à Sa'īd ibn al-Biṭrīq (Eutychius), nous avons déjà signalé son œuvre médicale. Son frère, 'Īsa, fut un célèbre praticien et théoricien en médecine, au diagnostic sûr. Il vécut et mourut au Caire[122].

Nastās ibn Ǧuraïǧ[123]

Nastās vivait en Égypte au IXe-Xe s. et était au service de l'iḫšidide Muḥammad ibn Tuǧǧ. Il est l'auteur d'un *Kunnāš* sur les drogues: collection Dimitri Qandalaft au Caire (1347 J.-C.)[124]. Le même codex contient de notre auteur, une épître sur l'urine, *Risāla fī l-bawl*. Cette épître avait été écrite à l'adresse d'un autre médecin chrétien, de Cordoue, Ḫāled ibn Yazīd ibn Rūmān. Ce dernier lui envoya en réponse et dans la même forme, un traité sur les remèdes extraits des arbres, ms. collection Armānios Ḥabašī au Caire[125]. Exemplaire du *traité sur l'urine* dans la Bibliothèque Nationale du Caire, fonds Timūr, n. 139.

122 Ibn Abī Uṣaïbi'a, II, p. 87, Sbath, *al-'Ulamā'*, p. 183.

123 Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, pp. 82-83, 96; Ibn al-Qifṭī, p. 221; Ibn Abī Uṣaïbi'a, II, 85-86; Sbath, *al-'Ulamā' an-Naṣāra al-Malakīyīn*, p. 183; Ṣā'ed al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Umam*, p. 8: «Le contemporain de l'*iḫšīd* ibn Tuǧǧ, Nistās ibn Ǧuraïǧ al-Miṣrī, qui était savant et plein de talent en médecine»; B. Spuler, *op. cit.*, pp. 259-261, en fait un médecin copte.

124 *Al-Fihris*, III, 2694.

125 *Al-Fihris*, n. 2559.

QUSṬA IBN LŪQA

Pour Ibn an-Nadīm[126], Qusṭa surpasse Ḥunaïn ibn Isḥāq dans la science médicale. Il lui attribue dix-sept œuvres originales, sans compter ses commentaires ou ses versions de traités anciens.

Diverses collections privées d'Alep contiennent la plupart des œuvres citées par Ibn an-Nadīm et même quelques traités que l'auteur du *Fihrist* ne nomme pas. Ainsi nous trouvons dans la collection des héritiers du P. Eliās Ḥakīm[127]:

1 — *Fī Tarkīb al-'aïn wa iẓhār ḥikmat Allāh fīha*, De la Structure de l'œil et de la manifestation de la Sagesse divine dans sa formation.

2 — *Fī tarkīb al-'aïn wa 'ilaliha*, De la structure de l'œil et de ses maladies, en deux parties.

3 — *Fī l-aġḏia*, Des aliments[128].

4 — *Fī n-nabīḏ wa šurbihi fī l-walā'em*, Du vin et de son usage dans les festins.

5 — *Kitāb al-ḥammām*, Des bains.

6 — *Fī ḍu'f al-a'ṣāb*, De la faiblesse des nerfs.

7 — *Fī ḍu'f al-Qalb*, De la faiblesse du cœur.

8 — *Fī 'illat al-mawt faǧ'a*, Des causes de la mort subite[129]. Douze livres dans la collection des héritiers de G. Ḥakīm[130].

9 — *Fī l-Quwwā wa ḍ-ḍu'f*, De la force et de la faiblesse, mentionné par le médecin melchite Ibn al-Muṭrān dans K. al-Bustan.

10 — *Fī l-'aḍu ar-ra'īsī mina l-badan*, Du membre principal du corps humain.

11 — *Fī n-Nabaḍ*, Du pouls.

12 — *Fī n-Nawm wa r-ru'ya*, Du sommeil et des rêves.

13 — *Fī 'ilal aš-ša'r*, De la maladie des cheveux[131], en 12 chapitres.

14 — *Fī Tawallud aš-ša'r*, De la croissance des cheveux.

15 — *Fī l-Aḫlāṭ al-arba'a wa mā taštarek fīhi*, Des quatre humeurs et de leurs rapports réciproques, connu de Ar-Rāzī.

[126] *Fihrist*, pp. 410-411, cf. LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, I, pp. 157-159; IBN ǦULǦUL, *Ṭabaqāt ar-aṭibba'*, p. 76; B. SPULER, *Die Medizin im Islam*, pp. 126-128, 190, 244; G. GABRIELI, *op. cit.*

[127] *Al-Fihris*, I, ns. 449-453, 455-457. Les traités signalés par Ibn an-Nadīm sont les ns. 3, 5, 8, 13, 15-20, 22, 24, 36; ceux par Ibn abī Usaïbi'a sont plus nombreux (I, pp. 244-245): 30, 20, 4, 36, 35, 9, 3, 11, 21, 8, 15, 25, 23, 26, 14, 12, 10, 16-19, 22, 24.

[128] Traité composé pour Abū l-Maġānem al-'Abbās ibn Sinbāṭ.

[129] Composé pour Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Aḥmad, secrétaire du patrice des patrices (?) de 'Abbās ibn Sinbāṭ.

[130] *Al-Fihris*, I, ns. 454, 458, 459-468.

[131] Ce traité se trouve dans le Br. Mus. arab. *424*, 3°.

16 — *Fī l-balġam wa'ilalihi*, Du flegme et de ses causes, en 6 traités de 70 chapitres, écrit pour Ibn al-Ġiṭrīf. Le traité n. 1 se trouve dans le Munich *805*. L'ouvrage est cité par Ar-Rāzī dans son livre *Al-Ḥāwī*.

17 — *Fī d-Dam*, Du sang, en 40 chapitres, connu de Ar-Rāzī, ainsi que les deux livres suivants.

18 — *Fī l-Murra aṣ-ṣafrā'*, De la bile jaune, en 20 chapitres.

19 — *Fī l-Murra as-sawdā'*, De la bile noire, en 24 chapitres[132].

20 — *Fī l-Bāh wa māyuḥtāğ ilaïhi*, Du sens génésique. Traité composé sous forme d'épître adressée par notre auteur à Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Muḫled. En dehors de la collection alépine dont nous ignorons le sort, cet ouvrage d'Ibn Lūqa se trouve dans la Bibliothèque Universitaire d'Istanbul, sous le numéro *A 242* (1072 H.). En réalité, ce codex comprend deux traités sur le sens génésique, œuvre de Qusṭa. Le premier (ff. 37r-39v) (n. 15 de la liste de Sezgin) est encore inédit. Le deuxième (ff. 40r-62v) se divise en deux *maqāla* dont la première (ff. 40v-52r) a été publiée avec traduction allemande et index par Gauss Haydar[133]. La deuxième, d'après l'introduction de Qusṭa, devrait traiter des aliments et des remèdes (simples et composés) destinés à fortifier ou à affaiblir le sens génésique. D'après la même introduction, Qusṭa annonce un ouvrage sur la dissection des organes génitaux, leurs actions et leurs avantages, *Tašrīḥ a'ḍā' at-tanāsul wa af'āluha wa manāfi'uha*. La bibliothèque des héritiers de Sima'ān al-Ğarrāḥ, en contient onze autres[134]:

21 — *Fī-l Ḥumayāt*, Des fièvres.

22 — *Fī l-istidlāl bi n-naẓar ila aṣnāf al-bawl*, Du diagnostic par l'analyse de l'urine.

23 — *Fī tadbīr al-abdān fī l-asfār*, Du régime à suivre pendant les voyages[135]. Aṭ-Ṭawūsī lui en a fait des emprunts dans son chapitre 16 de son *al-Amān min aḫṭār al-asfār waz-zamān*, Ad-Diwan al-hindī, n. 341.

24 — *Fī l-faṣd*, De la saignée, en 91 chapitres[136].

25 — *Muḫtaṣar fī l-kabed*, Du foie, sa formation et ses maladies.

26 — *Fī daf' ḍarar as-sumūm*, Des antidotes.

[132] Ces cinq derniers traités se trouvent également dans la collection du Dr Max Meyerhof, au Caire.

[133] *Kitāb fī l-bāh wa ma yuḥtāğu ilaïhi min tadbīr al-badan fī sti'mālihi* de Qusṭa Ibn Lūqa, I, Abhandlung, 1973.

[134] *Al-Fihris*, I, ns. 469-478, 480.

[135] Exemplaire également dans le Br. Mus. Arab. *424*. Traité composé pour Abū Muḥammad ibn Muḫled; l'auteur vise surtout le *ḥağğ*.

[136] Composé à l'intention de Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Muḥammad, connu sous le nom d'Ibn al-Mudabber.

27 — *Fī awǧāʿ al-maʿida*, Des maux d'estomac.

28 — *Fī awǧāʿ al-udun*, Des maux d'oreilles.

29 — *Fī awǧāʿ al-anf*, Des maladies du nez.

30 — *Fī awǧāʿ an-niqres*, De la goutte.

31 — *Fī maraḍ al-istisqāʾ*, De l'hydropisie.

A Alep aussi se trouvent dans la bibliothèque des héritiers de Naṣrī Ḥakīm les traités suivants[137].

32 — *Fī ʿillat ṭūl al-ʿumr wa quṣrihi*, De la cause de la longévité et de la briéveté de la vie, d'après le *Peri makrobiotitos ke brachiotitos* d'Aristote, *Aghia Sophia 3724*, ff. 105ᵛ-111ᵛ. Il cite aussi Hippocrate et Galien.

33 — *Fī Ḥifẓ aṣ-ṣiḥḥat wa-izālat al-maraḍ*, De la conservation de la santé et de la guérison. Ms. *Penkipour 4*, 7°.

34 — *Fī ṣ-Ṣudāʿ*, De la migraine.

35 — *Fī l-ʿAṭaš*, De la soif[138].

36 — *Fī s-Sahar*, Des veilles, Mss: *Berl. 6367*, 6357 ff. 193-194.

37 — *Fī l-wabāʾ*, Des épidémies, offert à Kharizmšāh abu l-ʿAbbās Ma'mūn ibn Ma'mūn († 407 H.). Ms. *Penkipour 4*, 6°.

38 — *Fī ḍ-Ḍaras*, Des agacements des dents, ms. *Aghia Sophia 3724*, ff. 111ᵛ-123ʳ.

Les autres œuvres médicales connues sont:

39 — *Kitab fī l-adwiat al-mushila wa-l-ʿilāǧ bi l-ishāl*, Livre sur les laxatifs et la thérapeutique pour la diarrhée, ms. *Aghia Sophia 3524*, ff. 76ʳ-96ʳ, en 20 chapitres[139].

40 — *Fī ḏikr iṣlāḥ al-adwiat al-mushila*, De l'amélioration des laxatifs *Aghia Sophia 3724*, ff. 123ʳ-127ʳ.

41 — *Risālat fī t-taḥarruz min az-zukām wa-n-nazlā*, Épître sur la prévention contre les rhumes et les congestions, *Aghia Sophia 3724*, ff. 96ʳ-100ᵛ.

42 — *Fī l-ʿayāʾ*, Du surmenage, *Aghia Sophia 3724*, ff. 101ʳ-105ᵛ.

43 — *Fī ṣifat al-ḫadar*, De l'engourdissement des membres, selon la théorie de Galien et d'Hyppocrate, *Aghia Sophia 3724*, ff. 222ᵛ-236ᵛ.

44 — *Kitab fī-l-ʿIdāʾ*, De la contagion, ms. *Aghia Sophia 3724*, ff. 101ʳ-105ᵛ.

A Bagdād on a un recueil médical attribué à Ibn Lūqā et contenant 70

[137] *Al-Fihris*, nᵒˢ 481-487.

[138] S. MUNAǦǦID, *Nouvelles sources pour l'histoire de la médecine chez les Arabes* (en arabe), in R.I.M.A., 5, 1959, p. 321.

[139] Cf. RITTER, in S.B.B.A., 1934, p. 833.

traités; nous ne savons pas si ces traités sont les mêmes que ceux rencontrés à Alep, ou s'il s'agit de nouvelles œuvres mentionnées par Ibn an-Nadīm et Ibn Abī Uṣaïbiʿa, dont nous n'avons pas trouvé d'équivalents dans les mss. Ce sont: 45, *Kitāb al-ʿillat fī iswidād al-ḥabaš*, La cause de la couleur noire des Éthiopiens. 46, *Kitāb fī marāteb qirāʾat al-kutub aṭ-ṭibbīya*, De l'ordre à suivre dans la lecture des livres médicaux, écrit pour le patrice ibn al-Ġiṭrīf. 47, 48, *Kitāb ḍurūb al-buḥranāt* et *Kitāb fī aïyām al-buḥrān*, du délire, livre classique cité par Ar-Rāzī. 49, *Kitab fī l-amrāḍ al-ḥādda*, des maladies aigües. 50, *Kitāb fī ḥarakāt aš-šarayīn*, Sur le circulation du sang. 51, *Fī l-mitʾa*, du plaisir. 52, *Fī l-ḫiḍāb*, de la teinture des cheveux. 53, *Fī l-istaqsat*, des éléments. 54, *Fī r-rawāʾeḥ*, des effluves. 55 enfin un livre qui, d'après le titre devrait être très intéressant et qui traite des préliminaires à la médecine, *Kitāb Gāmeʿ fī d-duḫūl ila ʿilim aṭ-ṭibb*, composé pour Abū Isḥāq Ibrahīm Muḥammad al-Mudabber. ʿAbd al-ʿAzīz as-Sulāmī le cite sous le titre K. Imtiḥān al-Aṭibbāʾ.

Ajoutons à son travail de commentateur, ces trois titres:

— *Kitāb fī šukūk kitāb Aqlīdis*, Livre sur les doutes du Livre d'Euclide;

— *Risāla fī istiḫrāǧ masāʾel ʿadadiyāt min al-Maqāla aṯ-ṯāliṯa min Aqlīdis*, Épître sur l'extraction des questions arithmétiques du 3e traité d'Euclide;

— *Tafsīr ṯalāṯ maqālāt wa nisf min kitāb Ḍiofantes fī l-Masāʾel al-ʿadadīya*, Commentaire de trois traités et demi du Livre de Diophantes sur les questions arithmétiques.

Ces ouvrages sont signalés par Ibn an-Nadīm et Ibn Abī Usaybiʿa[140], mais, à notre connaissance, ils n'ont laissé aucune trace.

On attribue à Ibn Lūqā une œuvre qui nous est parvenue dans sa version latine sous le nom de *De Physicis ligaturis*, où l'auteur traite des amulettes, auxquelles il dénie toute force occulte. Il cite Galien, Dioscorides, le *Livre de Cléopâtre sur les aphrodisiaques*, le *Livre des pierres* d'Aristote[141], etc. ...

ʿĪSA IBN QUSṬANṬĪN[142], connu sous le nom d'Abū Mūsa, est un médecin célèbre et auteur d'un livre sur les *Simples*, et un autre sur les hémorroïdes, leurs causes et leur médication, *Kitāb fī l-bawāsīr*.

140 *Loc. cit.*

141 Cf. B. SPULER, *op. cit.*, pp. 127-128.

142 IBN ABĪ USAÏBIʿA, I, p. 109; IBN AN-NADĪM, p. 413; *Bibliotheca Orientalis XXVIII*, 1971, p. 120; GRAF, II, p. 71; CHEIKHO, *Catalogue des auteurs*, p. 151. Ce dernier le classe dans l'index parmi les auteurs coptes. Sur l'œuvre hagiographique de ʿIsa, cf. *infra*, au chapitre consacré à l'hagiographie.

Les *Biographies* des médecins célèbres ne manquent pas de nous entretenir d'autres médecins melchites dont elles ne mentionnent aucune œuvre écrite. De ce nombre est Ibrāhīm ibn 'Īsa († 873)[143] de Fusṭāṭ, élève de Yūḥanna ibn Māssawaïh. Il était au service de Aḥmad ibn Ṭūlūn. Saïd ibn Teofīl († 892), autre médecin particulier d'Ibn Ṭūlūn[144]. Nous avons signalé en leur temps d'autres médecins qui, en dehors de leur art, ont enrichi la langue arabe des œuvres médicales grecques.

H. PHILOSOPHIE[145]

Entrée par la voie des sectes, et se présentant d'abord comme une invasion des critères exégétiques dans le champ de la théologie, la philosophie ne fut jamais bien chez elle dans le monde musulman. Elle fut toujours combattue et persécutée. Les recherches et la réflexion libres encouragées par al-Ma'mūn furent de courte durée. Dès al-Mutawakkel (847-861), la réaction orthodoxe sera intransigeante, surtout pour la philosophie. Celle-ci ne sera jamais populaire; les quelques grands hommes qui la cultivèrent durent ce privilège souvent éphémère à la protection des princes des contrées limitrophes[146].

[143] IBN ABĪ UṢAÏBIʿA, II, p. 83; *al-'Ulamā' an-Naṣāra*, p. 183.

[144] IBN ABI IṢAÏBIʿA, II, pp. 83-85; *al-'Ulamā'*, p. 183. Saïd ibn Teofīl est cité parmi les philosophes, par as-Suyūṭī, sous le nom de Sa'īd ibn Nofal, cf. ḤAMZA, *Al-Ḥaraka al-fikriya*, p. 339.

[145] D. B. MACDONALD, *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, New-York, 1903; GOLDZIHER, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Paris; CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, Paris, 1923; HORTEN, *Die philosophischen Systeme der speculativen theologen in Islam*, Bonn, 1912; S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1927; G. QUADRI, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès*, traduit de l'italien par R. Huret, Paris, 1947. Encyclopédie de l'Islam, 2ᵉ édition, s.v. Arisṭuṭālīs (cf. vol. II, p. XVIII), Aflatūn, Furfūriyūs, Buruḳlūs et Djālīnus; R. WALZER, *L'Éveil de la philosophie islamique*, in R.E.I., 1970, t. XXXVIII, pp. 7-42, 207-242.

[146] ABD EL-JALĪL, p. 140. — «La philosophie arabe — ou plutôt la philosophie islamique rédigée en arabe — n'est pas une nouvelle étape naturelle dans l'histoire de la littérature arabe, comme le fut la première apparition de la philosophie grecque classique. Sa naissance a été le résultat de circonstances historiques très spéciales, à savoir la conquête musulmane des provinces intellectuellement plus avancées de l'Empire romain d'Orient d'une part, la situation, politique et religieuse au premier siècle du califat abbasside, d'autre part. Elle est, de ce fait, l'importation d'une tradition étrangère et elle a dû lutter pour être reconnue et intégrée bien qu'elle eût joui pendant quelque temps du soutien officiel du gouvernement (on n'est toujours pas d'accord sur les motifs de ce soutien officiel». (R. WALZER, *L'Éveil de la philosophie islamique*, in R.E.I., 1970, t. XXXVIII, p. 23, qui renvoie à H. A. R. GIBB, dans Bulletin of the Rylands Library, 38, 1955, p. 12. MUNCK (*Mélanges*

En dehors du muʿtazélisme, aucun courant philosophique n'avait encore traversé le monde musulman.

Des influences chrétiennes avaient été à l'origine de la pensée théologique musulmane, mais à mesure que se manifesta le phénomène des traductions, la pensée païenne se fit un chemin ouvertement et directement au sein des muʿtazélites eux-mêmes, et créa des courants péripatéticiens et autres. La présence des penseurs chrétiens demeura prépondérante. Une place de choix est à réserver au «pseudo-Aréopagite» dont les ouvrages étaient alors universellement répandus et réputés, et dont Philopon et saint J. Damascène avaient estimé et proclamé le nom comme celui d'une des plus vénérables figures de la pensée chrétienne.

À la fin du VI[e] s., Philopon offrit ainsi une ample matière à la spéculation arabe des premiers temps, par ses polémiques... contre la doctrine de Proclus, relative à l'éternité du monde. Au VIII[e] s., saint J. Damascène développa, lui aussi, le concept de la superessentialité de la nature divine...»[147]. Des maîtres chrétiens eurent comme disciples de nombreux théologiens et philosophes musulmans; ils appartenaient, pour la plupart, à des courants hétérodoxes, Jacobites et Nestoriens. Leurs argumentations auraient eu une importance très grande pour édifier certaines formes de la spéculation musulmane. Ainsi, l'origénisme n'a pas été sans influence sur le muʿtazélisme. «À présent, s'il y a dans l'histoire de la pensée des pages parfois nébuleuses, il n'y a cependant pas de doute que la continuité entre la pensée chrétienne d'Orient et la pensée musulmane fut une continuité absolue et complète.

Dans leurs disputes trinitaires, les chrétiens avaient dû recourir à la philosophie grecque. Outre l'«Isagogé» de Porphyre, ils avaient particulièrement recours aux œuvres aristotéliciennes, surtout celles touchant la Logique, la Dialectique, ainsi que cette partie de la Métaphysique qui regarde les notions de substance, accident, genre, différence et autres arguments fondamentaux pour ces recherches soigneuses. À cause de cela, et étant donnée surtout l'importance des Églises de Syrie et de Palestine, où pullulaient les hérésies, les ouvrages ayant particulièrement trait à ces arguments avaient été rapidement traduits en syriaque, L'Islam survint; mais, en changeant de religion, on ne changea pas les conditions ni les polémiques préexistantes. L'éternité ou la création du

de philosophie, p. 315) cite cette phrase d'al-Maqrīzī: «La doctrine des philosophes causa à la religion, parmi les musulmans, des maux plus funestes qu'on ne le peut dire. La philosophie ne servit qu'à augmenter les erreurs des hérétiques et à ajouter à leur impiété un surcroît d'impiété».

[147] G. Quadri, pp. 12-13.

Verbe devint l'éternité ou la création du Coran, la discussion entre la prédestination et le libre arbitre demeura telle quelle; la question des attributs et des noms divins fut identique. Outre ces sujets strictement afférents aux disputes théologiques, il y avait des champs, comme celui de l'Éthique où le système des vertus aristotéliciennes avait trouvé un accueil universel dans la doctrine chrétienne, et il n'y avait pas de motif pour qu'il se trouve d'obstacle dans l'Islamisme primitif. On peut dire la même chose de la physique d'Aristote, des livres de Ptolémée et ceux de Galien. On commença ainsi très rapidement à traduire en arabe ces œuvres grecques, en partant très souvent de la version syriaque avant de prendre le texte original. Ce furent souvent les Califes qui favorisèrent ces traductions, œuvres de gens de leur entourage et même chrétiens, tel le célèbre Ḥonaïn ben Isḥāq, chrétien nestorien de Ḥīra, qui vécut auprès du Calife al-Mutawakkel en qualité de médecin, et mourut en 873. Son fils Isḥāq ben Ḥonaïn fut aussi célèbre par ses traductions et de même au Xe siècle Iahja ben 'Adi et 'Isa ben Zer'a, chrétien jacobite.

L'*Isagogé* de Porphyre, beaucoup d'ouvrages d'Aristote et en premier lieu les *Catégories*, les *Analytiques*, la *Métaphysique*, le *De coelo et mundo*, le *De anima*, et quelques commentaires, tels que ceux d'Alexandre d'Aphrodise pour la *Métaphysique* et le *De anima*, prirent ainsi un vêtement arabe. *La République, les Lois, le Timée*, de Platon, furent seuls à être traduits ou au moins répandus. Il est à noter que la *Politique* d'Aristote, sans être répandue, fut connue très tard. Fait d'importance, parce que, tandis qu'Aristote est le maître incontesté dans les autres champs de la spéculation, au contraire, dans les dissertations de politique, le modèle présenté est exclusivement Platon»[148].

Si les péripatéticiens arabes exercèrent leurs réflexions sur ce nouvel apport de traductions philosophiques grecques, malgré le nom de *faïlasūf* qu'accolent à leur nom les dictionnaires de biographie, cette période ne compte aucun philosophe chrétien de renom. Pour les quelques théologiens de l'époque, la philosophie n'est qu'un moyen pour expliquer les dogmes chrétiens. Même à Byzance, la philosophie n'eut pas de représentant. Photius est un érudit plus qu'un philosophe; tout au plus, on peut dire qu'il manifestait quelque indépendance de jugement en préférant Platon à Aristote. Son élève Arétas (860-932), grec de Patras qui fut, en 907, évêque de Césarée, fut aussi un érudit qui s'attacha particulièrement à la conservation des manuscrits de Platon. Par contre,

[148] G. QUADRI, *op. cit.*, pp. 13-15.

pour l'Islam c'est l'époque brillante d'al-Kindī (m. 873) et d'al-Fārābī (m. 950).

Les péripatéticiens arabes n'ont pas été les premiers ni les seuls à avoir fait œuvre de penseurs. L'Islam, comme toutes les autres traditions religieuses, a eu besoin d'être interprété, compris, expliqué et défendu. De même les nécessités nouvelles, que l'expansion musulmane a créées, amenèrent les musulmans pieux à chercher dans les sources de leur religion des principes de conduite, d'où l'étude du Coran et son exégèse, d'où la multiplication des traditions et le choix critique qui a dû s'imposer dans la masse incohérente qu'elles constituèrent. La raison intervint naturellement dans ces recherches, dans ces efforts de critique et d'adaptation, dans le désir d'appliquer des normes traditionnelles à des cas nouveaux. Une expression nouvelle de la pensée se fit jour et prit un développement considérable pour élaborer une littérature ayant pour objet le *Ḥadīṯ*, *at-tafsīr* ou *al-Fiqh* dans ses diverses branches.

Les penseurs chrétiens ne participèrent qu'indirectement aux divers courants qui avaient pour but de comprendre le texte du Coran et de le préserver de toute altération, comme aussi aux tendances pour trouver une solution juridique aux problèmes de la vie courante. Ils ne manquèrent cependant pas d'étudier les nouvelles productions littéraires en vue du dialogue avec les penseurs musulmans, soit pour défendre leur christianisme, soit même pour prouver la non-vérité de l'Islam. Mais aucun d'eux ne laissa une œuvre dans ce sens.

I. TRADUCTION[149]

Aux derniers jours de la dynastie omayyade, mais surtout au premier

[149] P. Kraus a donné dans les *Abstracta islamica*, 5e série(1933-1934), in *REI*, 1934, cahier 2, une bibliographie complète sur les traducteurs arabes des textes scientifiques grecs. À mentionner d'une façon spéciale R. Walzer, *Galens Schrift über die medizinische Erfahrung* dans la Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Klasse, 1932, pp. 449-468; H. Ritter et R. Walzer, *Arabische Uebersetzungen griechischer Aerzte in Stambüler Bibliotheken*, même collection, 1934, pp. 801-845; M. Meyerhof et J. Schacht, *Galen. Ueber die medizinischen Namen* arabisch und deutsch herausgegeben, même collection, 1931; J. Tkatsch, *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles*, 2 vol., 1928-1932; M. Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1897.

Cf. aussi la série des études de A. Badawi, parue en arabe au Caire, en particulier t. V, *Arisṭu 'ind l-'Arab*, vol. I, 1947; vol. II; t. XV, *al-uṣūl al-Yūnānīya li l-naẓariyāt as-siyāsīya fī l-Islām*, 1954; t. XVI, *Aristoteles, fī n-nafs*, 1954; *La Transmission de la philosophie grecque*

siècle abbaside, un mouvement de traduction très vivant introduisit dans l'activité littéraire et intellectuelle en langue arabe des matériaux nouveaux et un ardent esprit de recherche scientifique et de réflexion philosophique[150]. Des centres de traduction furent constitués; les meilleurs connaisseurs de langues étrangères y furent attirés; on les combla de bienfaits matériels et on les défendit contre les critiques ombrageuses des partisans de l'orthodoxie.

Les Barmécides appréciaient particulièrement la littérature iranienne ou indo-iranienne, et encourageaient les adaptations d'ouvrages persans en arabe. Yaḥya ibn Ḫāled al-Barmakī fit commenter et traduire des ouvrages scientifiques grecs comme l'Almageste de *Ptolémée*, constituant une importante bibliothèque qui devait former le premier noyau de la fameuse *Baït al-Ḥikma* d'al-Ma'mūn[151]. Ce dernier fonda cette *Maison de la Sagesse* et en fit un centre d'études spéculatives et pratiques; il encouragea, sur le conseil d'Abū l-Huḏaïl[152] non seulement la traduction, mais encore la diffusion des œuvres traduites. Dans le traité de paix qui consacra sa victoire sur Michel III, il exigea la livraison de manuscrits[153]. Des missions scientifiques dont quelques-unes confiées à des

au monde arabe, Paris, 1968; P. KRAUS et R. WALZER, *Plato arabus*, Londres, 1951; du premier, *Plotin chez les Arabes*, in Bull. Inst. Égypt., t. XXIII, p. 272. A. DIETRICH, *Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differencia Specifica*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1964; R. PARET, *Les premières traductions arabes d'œuvres grecques*; *Dā'irat al-Ma'āref*, dirigé par F.E. Boustany, Beyrouth, art. Aristo, par F. JABRE; R. WALZER, *The history of Greek-arabic text translations*. Texts and Problems, in Revue philosophique de Louvain, 57, 1959; *New light on the arabic translations of Aristotle*, rééd. in *Greek into arabic*, Cambridge, 1962; M.-T. D'ALVERNY, *Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs*, in XII[e] Congrès International d'Histoire des Sciences, Paris, 1968, pp. 126-144; L. CHEIKHO, *Les savants arabes chrétiens en Islam* (en arabe) édit. C. HÉCHAÏMÉ, Coll. Patrimoine arabe chrétien, t. 5, Jounieh, 1983.

Une première mouture de cette partie a paru sous notre nom dans al-Maçarrat, sous le titre *Le Mouvement de traduction chez les Melchites au premier siècle abbasside*, 1966, pp. 52-55, 118-122, 293-295.

[150] Ce mouvement de traduction, il est vrai, n'a pas été spontané, «mais plutôt une continuation plus ample, plus méthodique et plus féconde, d'une activité qui se manifestait sans interruption depuis de trois siècles» (Kh. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, p. 29).

[151] D. SOURDEL, *Le Vizirat abbaside*, I, p. 178, citant AL-QIFṬĪ, pp. 97-98, *Al-Fihris*, pp. 105, 274; O. PINTO, *Le biblioteche degli Arabi nell'età degli Abbaside*, Florence, 1928, p. 14; J. ESCHE, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen-Orient*, Damas, 1967, pp. 8-58.

[152] DĪNAWĀRĪ, *al-Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, édit. Guirgass, p. 396.

[153] LECLERCQ, *Histoire de la Médecine*, I, p. 237.

melchites, comme al-Biṭrīq[154], Qusṭā ibn Lūqā[155], envoyées par le calife, rapportèrent un certain nombre d'ouvrages.

Les centres intellectuels dont nous avons constaté le rayonnement durant l'époque précédente, brilleront encore avec plus d'éclat. Ǧundīsāpūr pour la médecine, Ḥarrān, pour la philosophie. Les artisans de ce nouveau genre littéraire furent surtout des chrétiens, des juifs et des persans de religion mazdéenne.

Les traducteurs n'étaient pas seulement des gens de lettres, mais parfois des esclaves, captifs de guerre ou domestiques, que leurs maîtres mettaient à contribution. Tel ce fils d'un vieux *rūmī* qui était valet de chambre chez Aḥmad ibn 'Abd al-'Azīz ibn Dulf, qui s'appelait Yumn, et qui, avec l'aide de son père, traduisit à Ḥamza al-Iṣfahānī des passages concernant l'histoire des empereurs de Byzance[156]. Tāš Köprü Zādé raconte que l'imām Abū 'Abdallah Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Farqad aš-Šībānī de Ḥarasta (Damascène) disposait autour de lui, avant de s'endormir, de multiples brochures; une dizaine d'esclaves *rūmiyāt* connaissant l'arabe, l'entouraient et étudiaient à son école[157].

Les versions provenaient, en très grande majorité, du grec, ensuite du persan, et quelque peu de l'hindou. Les œuvres grecques étaient traduites soit directement de leur langue originale, soit d'après les versions syriaques, de sorte que K. Georr exagère lorsqu'il dit «l'arabe ne traduit pas le grec, mais le syriaque»[158]. Il nous semble qu'il serait plus juste de distinguer entre œuvres philosophiques et œuvres scientifiques, surtout médicales. Dans le premier domaine, il est exact de dire que les traducteurs syriaques — et ils sont plus nombreux — translatèrent en général les œuvres d'Aristote et des autres philosophes d'après des versions syriaques. En général, disons-nous, car à lire Ibn an-Nadīm et Ibn Abī 'Uṣaibi'a, on se rend compte aisément que certains traducteurs syriaques opérèrent en arabe directement sur le grec. Les Melchites, par contre, firent surtout leurs versions sans intermédiaire. C'est pour cette raison d'ailleurs que ces dernières n'étaient pas aussi bien rendues que celles des

[154] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 339.

[155] *Op. cit.*, p. 340.

[156] *Kitāb Tārīḫ mulūk al-arḍ*, pp. 60-61.

[157] *Miftāḥ as-Sa'āda*, édition de Ḥaïdarabād, II, 110; exemples cités in Zayāt, *Ar-Rūm al-Malakiyūn*, II, 1954, pp. 45-46.

[158] Kh. Georr, *Les Catégories d'Aristote*, p. 29. Les opinions des autres auteurs sont plus nuancées. Ainsi, S. Munck: «Les ouvrages d'Aristote furent traduits, *en grande partie*, sur des traductions syriaques; car dès le temps de Justinien, on avait commencé à traduire en syriaque des livres grecs, et à répandre ainsi dans l'Orient la littérature des Hellènes». (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 313).

Syriaques. «Il était très difficile, en effet, de traduire le grec dans une langue sémitique, syriaque ou arabe, à cause du génie opposé de ces langues. Mais lorsque les Syriens ont pu, à force d'ingéniosité, surmonter cette difficulté, il devenait facile de mettre le syriaque en arabe, car le génie de ces deux langues est le même, et les radicaux sont souvent communs»[159]. Cette raison nous explique pourquoi Ibn Abī Uṣaibiʿa ne manque pas de signaler que telle version arabe, faite directement sur le grec, n'était pas parfaite, et qu'elle a été corrigée par un autre auteur ou même refaite entièrement plus tard. Le patriarche nestorien Timothée mentionne également ces versions antérieures aux siennes et qui étaient inférieures[160]. «Rien de comparable, écrit R. Walzer, en importance ni en profondeur, aux traductions arabes du grec — qui ne comprenaient ni poésie, ni prose artistique d'aucune sorte — n'avait été entrepris avant cette époque dans l'antiquité. Pour ceux qui s'intéressent à l'histoire de la tendance hellénocentrique dans la pensée européenne, et à sa transmission ininterrompue, ces traductions arabes revêtent la plus haute importance»[161]. Le même auteur rappelle la valeur de ces versions par rapport à l'histoire des textes: «Il est maintenant assez généralement admis que les versions arabes des textes philosophiques grecs doivent être pris en considération, lorsque de nouvelles éditions critiques des originaux grecs sont envisagées. Ceci s'applique particulièrement aux textes dont aucun manuscrit grec des IXe et Xe siècles byzantins n'a subsisté, mais c'est également important lorsque les textes arabes semblent avoir conservé — ce qui n'est pas toujours le cas — de bonnes versions de manuscrits grecs anciens, perdus dans la tradition grecque médiévale postérieure. Cette règle est valable pour toute traduction arabe de textes grecs, par exemple pour Galien (dont cent trente œuvres plus ou moins longues ont été connues des Arabes et étudiées par eux), pour les mathématiciens et même pour Plotin»[162]. Walzer note que Ḥunaïn Ibn Isḥāq établissait, avant d'entreprendre la traduction, le texte grec des œuvres qu'il étudiait à partir de plusieurs manuscrits soigneusement collationnés. Les traducteurs d'ouvrages de médecine préférèrent opérer directement du grec à l'arabe. H. Pognon a raison de juger sévèrement les versions syriaques d'ouvrages de médecine de l'antiquité grecque[163].

[159] F. NAU, *L'Araméen chrétien*, p. 283.
[160] F. NAU, *art. cité*, p. 284.
[161] *L'Éveil de la philosophie islamique*, p. 15; cf. aussi p. 24.
[162] *Art. cit.*, p. 30.
[163] *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*, Leipzig, 1903, p. IV.

Dans cette œuvre de translation, les chrétiens se firent remarquer et se taillèrent la part du lion[164]. Leurs traducteurs connaissaient les trois langues, le grec, le syriaque et l'arabe. Les principaux sont les membres de la famille de Baḫtišū', Ḥunaïn ibn Isḥāq, son fils Isḥāq et ses disciples[165], Lūqa ibn Sérapion et Yaḥya ibn Māsawaïh; le sabéen Ṯābet ibn Qurra (836-901). Parmi les Melchites, Qusṭa ibn Lūqa, al-Biṭrīq et son fils Yaḥya[166].

L'Islam a méconnu toute une partie de l'héritage des Anciens, Sophocle, Aristophane par exemple[167]. Est-ce indifférence ou incompréhension? Cette dernière raison semble la plus plausible. «Quand les livres d'Aristote sur l'art poétique furent traduits en arabe, les traducteurs éprouvèrent de la difficulté à rendre en arabe les termes techniques parce que les divers genres de la poésie grecque ne correspondaient pas aux genres de la poésie arabe»[168].

À cette raison d'ordre littéraire, peut s'ajouter une autre d'ordre religieux: «La publication en arabe de la poésie grecque avait alors peu

[164] «Sans se mettre eux-mêmes à apprendre le grec (les philosophes musulmans) étaient très désireux d'en patronner des traductions» (R. WALZER, *L'Éveil de la philosophie islamique*, p. 24). «Tous ces traducteurs, à l'exception de quelques rares convertis à l'Islam, sont des chrétiens melchites, nestoriens ou jacobites, dont la plupart sont syriens d'origine» (*art. cit.*, p. 33).

[165] G. BERGSTRRASSER, *Ḥunaïn ibn Ishāq und seine Schule. Sprache und literargeschichtliche Unternehmungen zu den arabischen Hippokrates und Galen-Uebersetzungen*, Leyde, 1913; G. GABRIELI, in *Isis*, 1924, pp. 282-292; M. MEYERHOF, in *Isis*, 1926, pp. 684-724; *Byzantion*, 1926, pp. 33-51.

[166] Un jugement comme celui de Kh. Georr «la plupart des traducteurs, sinon tous, étaient des Syriens» (syriaques) (*Les Catégories d'Aristote*, p. 31) ne manque pas d'exagération. Les écrivains de langue syriaque, jacobites ou nestoriens, apportèrent une grande contribution à ce mouvement scientifique, mais ils ne furent pas les seuls. Les melchites eurent aussi leur part importante. D'autant plus que la langue syriaque n'était pas l'apanage des seuls monophysites ou nestoriens; des chalcédoniens, surtout des milieux syriaques, Edesse, Ḥarrān, continuèrent à l'employer dans leurs œuvres.

De son côté, GRAF, *GCAL*, II, p. 32, commence à ranger al-Biṭrīq parmi les écrivains melchites; puis à la p. 112, il le classe parmi les nestoriens. Nous ne savons d'ailleurs pas sur quoi s'appuie le savant auteur de la *GCAL* pour ranger la plupart de ces traducteurs parmi les auteurs nestoriens. Est-ce pour avoir été disciple d'ibn Isḥāq et d'avoir collaboré avec lui? L'onomastique et leurs titres prouvent assez qu'ils sont byzantins melchites. SBATH, avec plus de raison, les classe parmi les écrivains de cette Communauté.

[167] G. H. BOUSQUET, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957, p. 185. «Les Arabes et les arabisés... n'ont pour ainsi dire pas soupçonné l'existence de la tragédie ou de l'épopée grecque; à plus forte raison, n'eurent-ils pas l'idée de s'en inspirer» (DERMENGHEM, *Littérature arabe*, dans *Histoire de la Littérature*, La Pléïade, I, p. 827).

[168] NALLINO, *Littérature arabe*, p. 257.

de chance de trouver bon accueil. Ni le polythéisme des Grecs, ni leur mythologie n'étaient de nature à être appréciés alors, voire compris du monde musulman»[169].

Parmi les traducteurs melchites, les uns n'ont pas eu d'autres activités littéraires; les autres, et c'est le plus grand nombre, ont allié la version d'ouvrages anciens à des compositions d'œuvres de médecine, de philosophie et de science.

Nous mentionnons, en passant, BĀSĪL AL-MUṬRĀN (IXᵉ s.) qui a, à son actif, de très nombreuses versions d'ouvrages, dont le commentaire de Porphyre (les 4 premiers livres) sur la *Physiki akroasis* d'Aristote, le *Kitāb al-ağinna* d'Hippocrate[170]; ABŪ YŪSUF AN-NĀQEL, traducteur d'Hippocrate, EṢṬEFĀN IBN BASĪL qu'Ibn Abī 'Uṣaībi'a compare à Isḥāq ibn Ḥunaïn pour la fidélité et l'élégance de ses versions, et enfin EUSTATHE.

HILĀL AL-ḤOMṢĪ

Hilāl ibn Abī Hilāl al-Ḥomṣī (†883) se faisait remarquer par la fidélité de sa traduction, à laquelle il sacrifiait parfois l'élégance du style. Il fut célèbre à l'époque de al-Ma'mūn et travailla pour le compte du grand astronome Aḥmad ibn Mūsa. On lui reconnaît la traduction des deux Livres sur les Cylindres (*K. al-Maḫrūṭāt*) d'Apollonios de Perge. Son père, Abū Hilāl, fut un grand médecin, et rédigea, vers le milieu du IXᵉ s., un ouvrage de médecine, dont ar-Rāzī nous a conservé plusieurs fragments[171].

EṢṬEFĀN IBN BASĪL[172]

Médecin lui-même, il traduisit plusieurs ouvrages de Galien: *Kitāb al-faṣd*, de la saignée; *Ḥarakāt al-'aḍal*, Du mouvement des muscles; *Al-Ḥāğat ila n-nafas*, De la nécessité de la respiration; *Kitāb ḥarakāt aṣ-ṣadr wa r-ri'a*, Sur la respiration également; *'Ilal an-nafas*, *Kitāb al-imtilā'*,

[169] A. TRABULSI, *La critique poétique des Arabes*, p. 242; G. WIET, *Les Traducteurs arabes et la poésie grecque*, in MUSJ, t. XXXVII, 1962, pp. 361-368.

[170] IBN ABĪ UṢAÏBI'A, I, pp. 204, 350; IBN AN-NADĪM, *al-Fihrist*, p. 350.

[171] B. SPULER, *Die Medizin im Islam*, p. 122, où l'on trouvera des indications bibliographiques. BARṢUM, *Al-Lu'lu'*, p. 197, n. 4, émet l'hypothèse que Hilāl était monophysite. — Voir L. Cheikho in Mach. 1900, p. 911 et 1899, p. 1108.

[172] IBN AN-NADĪM, *al-Fihrist*, pp. 404, 407; IBN ABĪ UṢAÏBI'A, I, pp. 181, 204; II, pp. 46-48. G. BERGSTRASSER, *Ḥunaïn ibn Isḥāq. Ueber die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, extrait de *Kunde des Morgenlandes*, XVIII, 2, Leipzig, 1925, nº 46.

Kitāb al-murrāt as-sawdā', al-musammāt al-malincholia; et *Kitāb al-Ḥašā'eš*[173]. Ibn Basīl exécuta sa version sur une première traduction du grec en syriaque, qu'il confronta avec le texte grec[174]; un ouvrage sur les remèdes, *Kitāb al-adwiat al-musta'mala* d'Oribase, et les cinq livres de la pharmacologie de Dioscorides (Peri tis Ylis iatrikis) suivis des traités apocryphes du même auteur, de *Venenis* et de *Venenatis animalibus*. Cette œuvre est souvent connue sous le nom *al-Maqālāt as-sab' min kitāb Dioscoridos*, ou *Hayūlā 'ilāğ aṭ-ṭibb*, ou *Kitāb al-adwiya al-mufrada, kitāb 'adad al-maqāyīs*[175].

Ḥunaïn ibn Isḥāq revoyait toutes les versions d'Ibn Basīl qui, d'ailleurs, travaillait sous ses ordres[176]. Le *Kitāb al-adwia*, d'Oribase, et *al-Maqālāt as-sab'*, traduits à Bagdād du temps du calife al-Mutawakkel (847-861), nous fixent sur l'époque de l'activité de notre auteur. Ibn Ğulğul et Ibn Abī Uṣaïbi'a[177] racontent qu'Ibn Basīl ne connaissant pas l'équivalent arabe de quelques termes grecs, les aurait transcrits en cette langue dans l'espoir qu'un autre les traduirait. Lorsque le basileus Romain II (959-963) envoya au calife omayade d'Espagne, 'Abd ar-Raḥmān III (912-961), des cadeaux dont un exemplaire grec du Peri Ylis avec dessins des plantes mentionnées, le calife lui demanda de lui dépêcher quelqu'un sachant le grec, le latin et l'arabe pour traduire l'ouvrage. L'empereur lui envoya un moine du nom de Nicolas. Ce dernier adapta, en collaboration avec Hasday b. Saprūt et d'autres, la version d'Ibn Basīl aux nécessités de la nomenclature occidentale hispano-arabe, travail qui fut continué par Ibn Ğulğul, Ibn Buklariš et d'autres[178].

Ms. de la version d'Esṭefān des 5 livres de Dioscorides dans la Bibliothèque de Sainte-Sophie à Istanbul dont photocopie à la Biblio-

[173] B. Spuler, *Die Medizin im Islam*, pp. 259-261.

[174] Édition avec introduction et commentaire en espagnol par C. E. Dubler, *La «Materia Medica» de Dioscorides, transmission medieval y renacentista*, I, II, Barcelone, 1953-1957.

[175] Sur la version arabe de cet ouvrage important, cf. L. Leclerc, *De la traduction arabe de Dioscoride*, dans JA, IX, 1867, pp. 5 sq.; M. Meyerhof, *Die Materia Medica des Dioscorides bei den Arabern*, dans *Quellen u. Studien zur Gesch. d. Naturwissenschaften u. Medizin*, III, 1923, pp. 72 sq.; C. E. Dubler, *Diyuskuridis*, in EI, p. 359.

[176] Ibn Ğulğul, p. 69.

[177] *'Uyūn al-anbā'*, II, p. 48, en citant Ibn Ğulğul.

[178] Ibn Ğulğul, *Ṭabaqāt*, édit. F. as-Saiyed, pp. xiii-xiv, 22; Badaoui, *al-Uṣūl al-Yūnānīya*, p. 37; A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. II, 1ère partie, pp. 331-332.

thèque Nationale du Caire, n° 1029[179]; exemplaire du traité de la *murrat as-sawdā'* dans la Guéniza du Caire, arabe 43, n. 250[180].

EUSTATHE[181]

Le fait que ce traducteur ait travaillé pour le compte d'al-Kindī, nous le fait situer à partir du premier quart du IXe s. Il ne peut donc être confondu avec le moine Eustathe devenu patriarche d'Alexandrie et traducteur lui aussi, ni avec l'apologiste Eustathe le moine, auteur de *Kitāb al-Bayān*.

Nous lui devons la version, d'après Ibn Abī Uṣaïbi'a, de livres de Galien (le logographe ne donne pas plus de détails). Il fit, pour le compte d'al-Kindī, la translation de la *Métaphysique* d'Aristote, qu'il nomma *Kitāb ma ba'd aṭ-ṭabī'a,* jusqu'à la lettre *lām* inclusivement (Ḥunaïn ibn Isḥāq en avait traduit la lettre *Alef aṣ-ṣuġra*[182], en se basant sur une fausse interprétation d'Ibn an-Nadīm[183]); il traduisit également le commentaire de Amqīdūros (?) sur le livre d'Aristote, *De la Génération et de la Corruption.*

Il est classé par Ibn Abī Uṣaïbi'a parmi les traducteurs moyens.

Al-Biṭrīq et son fils, Abū Zakarīya Yaḥya ou Yūḥanna ibn al-Biṭrīq, connu plus généralement sous le nom de Yaḥya ibn al-Biṭrīq, sont les traducteurs melchites les plus féconds après Qusṭā ibn Lūqā. Il subsiste cependant peu de manuscrits de leurs versions. Ces dernières ont été vraisemblablement remplacées par celles de Ḥunaïn ibn Isḥāq et de son école.

AL-BIṬRĪQ[184]

Nous ne savons rien sur les origines de la famille. Le titre *al-Biṭrīq* que

179 MUṢṬAFA AŠ-ŠIHĀBĪ, *Le Commentaire du livre de Dioscorides par ibn al-Bīṭār*, in *RIMA*, 1957, pp. 107-108.

180 Paul FENTON, *The importance of the Cairo Genizah for the history of Medicine (en arabe)*, in Journal for the History of arabic sciences, t. IV, 2, p. 360.

181 *Al-Fihrist*, pp. 341; 351, 352; IBN ABĪ UṢAÏBI'A, I, pp. 188, 204; *RIMA*, 1956, pp. 53-54; *Arisṭu 'ind al-'Arab*, pp. 12-14.

182 *Die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen*, p. 67; BADAOUI, *Arisṭu 'ind al-'arab*, I, pp. 12-14.

183 Version conservée en majeure partie dans l'unique manuscrit du Grand Commentaire d'Averroès, de Leyde, édité par le P. BOUYGES. *Averroès, Tafsīr ma ba'd aṭ-ṭabī'a, Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. V-VII, Beyrouth, 1938-1952.

184 *Al-Fihrist*, p. 340; *Uyūn al-anbā'*, I, pp. 188, 205. DUNLOP D. M,. *The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhanna) b. al-Bitriq*, in Akten des vier und zwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses, München, 28 August bis 4 September, 1957,

portaient le père et le fils indique cependant une ascendance bourgeoise ayant eu des relations avec le monde byzantin.

D'après Ibn an-Nadīm, Al-Biṭrīq vivait au temps du calife Al-Manṣūr (754-775). Ce dernier l'avait chargé de traduire de nombreuses œuvres médicales anciennes. De son côté, Ibn Abī Uṣaibi'a ajoute: «J'ai trouvé un grand nombre de livres de médecine, livres d'Hippocrate et de Galien, traduits par lui». Effectivement nous devons à al-Bitrīq la version des ouvrages de Galien: les *Simplicia* sous le nom d'*al-adwiat al-mufrada*; le *De prohibenda sepultura*, ou l'interdiction de la sépulture à moins de 24 heures de la mort, attribué à Galien (*Maqāla fī taḥrīm ad-dafn qabl arba'at wa 'išrīn sā'a*); le *De cura icteri* du pseudo-Galien, *Maqāla fī l-yaraqān*.

Parmi les ouvrages attribués à Hippocrate, il traduisit le *De Alimento, Kitāb al-ġiḏā'*, Ms.; Istanbul Aghia Sophia *3632*, fol. 106v-110r; le *De Septimanis*, attribué à Hippocrate avec commentaire du pseudo-Galien[185], *Kitāb al-asābī'*, Ms.: Istanbul Aghia Sophia *3632*. fol. 103v-106r.

Al-Biṭrīq ne se cantonna pas dans la médecine; d'après Ibn an-Nadīm, il traduisit à l'intention de 'Umar ibn al-Farruḫān, le *Quadripartus* de Ptolémée, sous le nom de *Kitāb al-arba'a*.

Ibn Abī Uṣaibi'a rapporte que les versions de notre auteur étaient bonnes, quoique inférieures à celles d'Ibn Isḥāq[186].

Yaḥya († entre 820-825)[187] vécut au temps d'Al-Ma'mūn (813-833); il en était même le *mawla*[188] et vivait dans l'entourage du *vizīr*, al-Ḥasan ibn Sahl[189]. Le calife l'avait chargé de rechercher les manuscrits grecs et de traduire les œuvres d'Aristote, de Galien et d'Hippocrate.

pp. 303-305; du même et sous le même titre, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140-150; B. Spuler, *op. cit.*, p. 48.

185 Cf. Bergsträsser G., *Pseudo-Galeni in Hippocrates Septimanis Commentarium*, Leipzig, 1914.

186 I, pp. 188, 205.

187 *Al-Fihrist*, pp. 339, 341, 352, 405; Ibn Ǧulǧul, *Kitāb Tabaqāt al-aṭibbā' wa l-ḥukamā'*, Le Caire, 1954, pp. 67-68; Ibn al-Qifṭī, p. 379; Ibn Abī Uṣaibi'a, I, p. 205; Barhebraeus, *Muḫtaṣar Tārīḫ ad-duwal*, p. 138; Brockelmann, I, 2, 221; Suppl. I, 364; 955; Steinschneider, *ZDMG*, 1896, p. 281; Sarton, I, p. 556; Graf, II, pp. 32, 112-113; Dunlop, *art. cit.*; Al-Ǧāḥeẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, édit. Pellat, I, pp. 75-76, cite Yaḥya comme traducteur, sans autre indication; Badaoui, *al-Uṣūl al-Yūnāniya*, pp, 32 sq.

188 Ce titre n'implique pas nécessairement que Yaḥya se soit converti à l'Islam comme le pense D. Dunlop, *art. cit.*, p. 304. Il ne faut pas oublier qu'il y avait plusieurs sortes de *wilā'* (Lammens, *Études*, pp. 392-393; *L'Avènement des Marwanides*, pp. 12-13; *Le Califat de Yazīd*, p. 121). De grands serviteurs de l'Église, comme plusieurs membres de la famille des Sarǧūn, ont porté ce titre sous les Omayades. Cf. notre *Saint Jean de Damas*, pp. 28 sq.

189 Sur ce dernier, cf. Dominique Sourdel, *Le Vizirat abbasīde de 749 à 936*, Damas, I, 1959, pp. 215-218.

L'auteur des *Ṭabaqāt al-aṭibbā'* porte sur lui un témoignage équivoque: «Il ne connaissait très bien ni l'arabe, ni le grec, mais il était *lātīnī* connaissant la langue des *Rūms* de son époque et leur écriture à lettres reliées (minuscules) non l'ancien grec avec lettres détachées» (onciales)[190]. Ibn Ǧulǧul dont le jugement est plus sûr parce que contemporain de Yaḥya, dit de ce dernier: «On s'en remettait à lui pour les versions, il était très fort pour la traduction des sens des mots, mais hésitait en langue arabe»[191].

Ibn Ǧulǧul, comme al-Qifṭī, rapporte que Yūḥanna s'est adonné à la philosophie plus qu'à la médecine. Cela nous explique comment, contrairement à son père, sa prédilection alla surtout vers la version des livres de philosophie. Cependant la médecine ne lui était pas étrangère et nous lui devons quelques ouvrages dans cette discipline. Yaḥya traduisit le *Timaeus* de Platon, appelé *Kitāb Timāos* en trois traités, revus probablement par Ibn Isḥāq. D'Aristote: *Peri zoon morion, Peri zoon gheneseos, Peri zoon porias*, sous le titre de *Kitāb al-Ḥayawān*, en 19 traités, traduction attestée par Ibn an-Nadīm[192], et corroborée par l'existence de manuscrits. Le *Kitāb al-Ḥayawān* se retrouve en partie dans le Leyden Or. *166* (Ve s. H.), dans le Br. Museum *437* (incomplet, les feuillets sont intervertis, essai de reconstitution par Badaoui[193]), et le Br. Mus. Ad. *7511* (VIe s. H.), dans *Téhéran, Maǧles Library 1143* (XIe s. H.). Al-Baġdādī (m. 429 H.), dans son *Kitāb al-Farq baïn al-Firaq*, dit qu'al-Ǧāḥeẓ a «publié tout le livre des animaux d'Aristote» auquel il ajouta, pour faire croire à une œuvre personnelle, des passages et des vers pris à des écrits arabes. Ce démarquage ne peut s'appliquer

[190] Ce passage ne peut s'expliquer que par l'hypothèse suivante: Yūḥanna ne connaissait pas très bien le grec ancien, mais celui de la décadence qui était en usage dans l'Empire byzantin du IXe s. Cette hypothèse se confirme par ce que nous trouvons dans la préface de *Kitāb as-Siāsa*. L'auteur après avoir raconté comment il avait trouvé le texte dans le temple du Soleil, ajoute «j'ai commencé avec l'aide de Dieu... par la traduction (du ms.) et sa translation de la langue grecque à la langue *rūmī* à l'arabe».

De Slane, *Catalogue*, p. 423, traduit *rūmī* par *latin*, Yūḥanna aurait donc opéré sa version arabe sur un intermédiaire latin en partant de l'original grec! Ce serait le premier exemple d'une version en latin faite en Orient au Xe s. Badaoui avance une hypothèse plous curieuse encore, et traduit *rūmī* par *syriānī* (*al-Uṣūl*, p. 40).

[191] *Loc. cit.*

[192] *Al-Fihrist*, p. 352.

[193] *RIMA*, 1956, p. 51. Cf. G. Furlāni, *Le antiche versioni arabe latina ed ebraica del De partibus animalium di Aristotele*, RSO, IX, 1922, pp. 237-257.

qu'à la version arabe et non au texte grec, car al-Ǧāḥeẓ connaissait la traduction d'al-Biṭrīq[194].

L'œuvre de notre auteur a connu, de notre temps, deux éditions. La première, entière, celle de Brugman et de H.J. Lulofs[195]. La seconde en deux parutions (chap. 1 à 10) sous le titre *Tibā' al-Ḥayawān*, est due à 'Abd al-Raḥmān Badawī[196]. Les chapitres 11 à 14, *Aǧzā' al-Ḥayawān*, De partibus animalium, Kuwaït, 1978.

La version d'Ibn al-Biṭrīq connut une version latine faite par Michel Scot.

Les autres œuvres d'Aristote traduites par Ibn al-Biṭrīq sont: Le *Peri ouranon, Kitāb as-samā' wa l-'ālam*, en 4 traités, Mss: Br. Mus. add. or. *7453*; Par. ar. *2281*, fol. 63-124 (XIe s.) avec gloses marginales d'Ibn Rušd. Cette œuvre d'Ibn al-Biṭrīq aurait été revue par Ḥunaïn ibn Isḥāq[197]; le commentaire des Alexandrins sur le *Peri psychis*, sous le nom de *Kitāb an-nafs*[198]: Ms. Escurial *649* (De Daremberg = 646 de Ġaziri)[199]; la *Météorologie* d'Aristote, traduite par Yaḥyā ibn al-Biṭrīq, se trouve de Ms. *Istanbul Yeni Cami 1179* et Ms. *Vat. Hebr. 378, 4°*. Le texte, traduit du syriaque en arabe, a été publié, en 1961, par A. Badaoui[200].

Dans le *Manteq Aristo* de Badaoui, récemment publié, comme dans le commentaire d'une version des *Analytiques antérieures*, mention est faite d'une traduction, par ailleurs inconnue, de cette dernière œuvre d'Aristote par Ibn al-Biṭrīq[201].

Parmi les versions médicales de Yaḥya, nous mentionnons: le *De*

[194] La preuve en a été faite par WADIA T. AL-NAJIM, dans *Aristole's Book Corpus de animalibus and al-Gahiz's al-Ḥayawān*, Arabica, 1979, XXVI, pp. 307-309.

[195] ARISTOTLE, *De Generatione Animalium* (*kawn al-ḥayawān*) the arabic translation commonly ascribed to Yaḥya ibn al-Biṭrīq, Leiden, 1971, avec introduction, pp. 1-70 (texte anglais), texte arabe, pp. 1-197; glossaire, pp. 199-287. L'attribution à Yaḥya de cette version est mise en doute.

[196] *Kuwait*, 1977.

[197] *Al-Fihrist*, p. 351; HAǦǦĪ ḪALĪFA, vol. V, p. 95, n° 10189. Traité publié par ABD AR-RAḤMĀN BADAOUI en 1961; une édition critique est préparée par le Dr G. ENDRESS de l'Université de Francfort. *Al-Aṯār al-'ulwiya* d'Aristote a été traduit avant Ḥunaïn, par Yaḥya ibn al-Baṭrīq, et édité par 'Abd ar-Raḥmān Badaoui ارسطوطاليس في السماء والآثار العلوية Coll. Studia Islamica, Le Caire, 1961.

[198] *Al-Fihrist*, p. 352; A. BADAOUI, *Aristoteles, De Anima*, p. 18.

[199] ABDAR-RAḤMĀN BADAOUI, *Arisṭūṭālīs, Fī n-nafs*. Le Caire, 1954, p. 18; *RIMA*, 1956, p. 48. La version de *Peri psychis* elle-même est l'œuvre d'Isḥāq ibn Ḥunaïn; elle a été publiée par BADAOUI, *op. cit.*, pp. 3-88.

[200] EI, art. *Arisṭūṭālīs* (R. Walzer), p. 653; *J.A.*, 1980, p. 196.

[201] Note du Par. ar. *2346*, fol. 69^v; cf. GEORR, *Les Catégories*, p. 190.

theriaca ad Pisonem de Galien, *kitāb at-teriāq fī s-sumūm*; il est cité par Ḥunaïn ibn Isḥāq qui dit en avoir une copie et suppose qu'elle est l'œuvre de Yaḥya. Ms.: Istanbul *AS 3590*, 3, fol. 103v-130v; le *De indicis mortis* ou *De pustulis et apostematibus significantibus mortem*, attribués à Hippocrate, sous le nom de *Kitāb 'alamāt al-qaḍā'*, autrement dit *Kitāb fī l-butūr* ou simplement *Fī l-mawt*[202]. D'Alexandre de Tralles, ibn al-Biṭrīq fit la version d'un livre sur la pleurésie. *Kitāb al-birsām*[203]. Pas de ms. connu. Yaḥya est le traducteur d'un ouvrage pseudo-aristotélicien appelé *'Enseignement d'Alexandre le Grand*, ms. Cambridge *Add. 3222* et *Kitāb al-arba'a* de Ptolémée, ms. d'Upsala, 2, 203, avec commentaire de 'Omar ibn al-Furruḫān aṭ-Ṭabarī.

Il ne se contenta pas de traduire des œuvres anciennes, mais il composa deux traités, l'un sur les poisons, *Kitāb fī s-sumūm*[204], et un autre, sur les espèces d'insectes, *Kitāb ağnās al-ḥašarāt*[205], ouvrage vraisemblablement de pharmacologie.

Malgré cette liste importante d'ouvrages, Yaḥya est plus connu en littérature arabe comme traducteur du traité pseudo-aristotélicien, *Secretum secretorum*, ou Politique d'Aristote. Ce livre porte le titre de *Sirr al-asrār*; il est précédé de l'*Épître* d'Aristote à Alexandre le Grand après que ce dernier eût conquis la Perse[206].

Badaoui[207], qui l'a édité, en signale et décrit 18 codex répartis dans

[202] Œuvre se trouvant dans Istanbul Köprülü *885*, fol. 129v-130r, et Istanbul A.S. *3706*, fol. 30v-33r; fragment dans Par. arab. *2946*, fol. 145v-147r.

[203] *Al-Fihrist*, p. 408.

[204] Il s'intitule aussi *K. as-Sumūmāt wa daf' maḍārrihā*, dont des fragments ont été cités par des auteurs postérieurs. Le Ms. Aghia Sophia 3724, ff. 212v-222v en contient un large extrait. Voir P. Spuler, *op. cit.*, p. 326.

[205] *Al-Fihrist*, p. 440.

[206] Ibn Ğulğul, p. 26.

[207] *Islamica*, XV, 1954, pp. 67-171. Dans son introduction, pp. 52-72, Badaoui signale les diverses traductions de l'ouvrage, deux latines, une hébraïque et de nombreuses versions en langues européennes. Une première translation latine, dite occidentale, fut l'œuvre du juif espagnol Jean Avendeath et daterait du XIIe s. Un autre juif, Judas al-Hreïzi, traduisit l'ouvrage en hébreu entre 1190 et 1218.

La seconde translation latine, dite orientale, fut faite par un certain Philippe qui était au service de l'évêque de Tripoli, Guy de Valence. Dans sa préface, Philippe dit qu'il trouva une copie de la version arabe dans la ville d'Antioche. (Sur ce religieux cf. Ch. V. Langlois, *La Vie en France au Moyen-Âge*, t. III, p. 872).

Roger Bacon fit en 1243 son commentaire sur le *Secretum Secretorum*, d'après la version de Philippe. C'est cette même version qui fut prise comme base aux innombrables translations en langues européennes de cet ouvrage qui connut au Moyen-Âge une vogue considérable. R. Foerster, *De Aristoteles quae feruntur secreta secretorum commentatio*,

diverses bibliothèques d'Occident et d'Orient; il en omet, malheureusement, le plus ancien, le Sbath *884* (XIIe s.). Nous ajoutons à sa liste un ms. non coté de la même collection[208]; deux codex des collections alépines des héritiers de C. Anṭākī et de R. Basīle[209]; l'Orientale *343* (XVIIe s.); Deïr eš-Šīr 23/40. Des mss ne renferment que l'une ou l'autre partie du traité. Ainsi les Par. ar. *666*, fol. 59^b-69^b, *2718*, fol. 156-161, *2761*, fol. 57-63, *6688*, fol. 51-54, le Daïr al-Kreïm *178*, pp. 256-266, contiennent le *Ḥisāb al-ġāleb wa l-maġlūb*[210]; le *Kitāb al-firāsa*[211] a été publié dans sa version latine en 1862, par Ed. Taube, et commenté par R. Foerster[212].

De ce que *Sirr al-asrār* énumère la même liste des douze ou treize qualités qu'al-Fārābī exige du souverain idéal dans son *al-Madīnat al-fāḍila*, des auteurs, comme R. Foerster[213], Brockelmann[214], et Dunlop, considèrent l'ouvrage comme un original arabe composé vers le milieu du Xe s. Mais ne font-ils pas allègrement fi du témoignage d'Ibn Ǧulǧul qui, presque à la même date, attribue la version de l'ouvrage à Ibn al-Biṭrīq? R. Duval et A. Baumstark sont pour un original syriaque, sans tenir aucun compte de la préface de l'ouvrage qui se donne pour une version arabe sur le grec.

L'opinion d'Ibn Ǧulǧul est à considérer comme vraie. *Sirr al-asrār* est une version arabe faite par Yūḥanna ibn al-Biṭrīq sur un original grec. Quant à ce dernier, nous en ignorons et l'auteur et l'époque de composition[216].

On serait tenté d'identifier notre auteur avec AL-QASS YŪḤANNA, alias Yūḥanna Ibn Yūsuf Ibn al-Ḥāreṯ Ibn al-Biṭrīq. Mais cela n'est pas possible; Ibn an-Nadīm distingue les deux auteurs. *Al-qass* Yūḥanna est plutôt un mathématicien. En dehors de ses versions d'ouvrages grecs, il composa trois traités de géométrie[217].

Kiel, 1888, en compta 207 mss en latin. Sur les mss arabes de *Kitāb as-siyāsa*, cf. aussi de A. BADAOUI, *RIMA*, 1956, pp. 60-61.

[208] SBATH, *1500 manuscrits scientifiques et littéraires*, Bull. de l'Inst. d'Égypte, t. VIII, 1925-1926, pp. 25-26.

[209] *Al-Fihrist*, I, 24.

[210] Édition BADAOUI, pp. 152-155.

[211] Édition BADAOUI, pp. 117-124.

[212] *Scriptores Physiognomonici*, 1893, I, pp. CLXXVII-CLXXXI; II, pp. 193-222.

[213] *De Aristoteles Secretis Secretorum commentatio*, Kiel, 1888, et *De Aristoteles quae feruntur Secretis Secretorum*, Kiel, 1888.

[214] *GAL*, I, 2, p. 221.

[216] Cf. les hypothèses formulées par Badaoui, in *Uṣūl al-Yūnāniya*, pp. 41-42.

[217] *Al-Fihrist*, p. 393.

ʿĪSA IBN USAÏD[218]

Disciple préféré du sabéen Ṯābet ibn Qurra, et confident de sa pensée, il était natif de Ḥarrān, ce qui explique sa parfaite connaissance du syriaque. Il traduisit des ouvrages de cette langue en arabe, dont les traités suivants de son maître: un sur la croyance des Sabéens, *Fi maḏhab as-Sābiyīn wa diānatihem*, et deux autres traitant de médecine dont l'un est *Kitāb ǧawābāt Ṯābet li masā'il ʿĪsa*, ou *Réponses de Tabet aux questions de ʿIsa ibn Usaïd*, et l'autre, en deux parties, sur le mouvement circulatoire du sang.

Peut-être ʿĪsa fit-il la translation d'autres ouvrages de Ṯābet, mais Ibn abī Uṣaïbiʿa ne mentionne que ceux qui précèdent.

Il est à noter que tous ces traducteurs étaient des médecins ou avaient des connaissances médicales.

YŪḤANNA IBN ǦĪLĀN[219]

Il suffit à la gloire de Yūḥanna d'avoir été le maître d'al-Fārābī. Ce dernier nous rapporte[220] que Yūḥnna apprit la philosophie péripatéticienne auprès d'un philosophe de Merw. Il vint par la suite enseigner à Bagdād sous le califat d'al-Muʿtaḍed (892-902); il y mourut durant le règne d'al-Muqtader (908-932).

Sbath attribue à notre auteur, sans référence aucune, un traité sur le régime politique, *Kitāb as-siāsa*. Aucun lexicographe ne mentionne d'ouvrages à Ibn Ǧīlān.

SERGIUS IBN HELIA AR-RŪMĪ

Le Leyden *1277*, tout en nous révélant, dans le titre, le nom d'un traducteur melchite, Sergius ibn Helia ar-Rūmī, mentionne les auteurs de

[218] IBN AN-NADĪM, *Al-Fihrist*, p. 380; IBN ABĪ UṢAÏBIʿA, I, pp. 218-219; SBATH, *'Ulamā' al-malakiyūn*.

[219] IBN ABĪ UṢAÏBIʿA, II, pp. 135-136; ṢĀʿED AL-ANDALUSĪ, *Kitāb at-ta'rīf bi ṭabaqāt al Umam*, passage cité in Ibn Abī Uṣaïbiʿa, p. 136; AL-MASʿŪDI, *Kitāb at-Tanbīh wa l-išrāf*, édition B. CARRA DE VAUX, p. 170; MUNK, *Mélanges*, p. 342; SBATH, *'Ulamā' al-malakiyūn*; YUSUF HUBBY, *Yūḥannā ibn Ḥaïlān, maître d'al-Fārābī en logique*, in Bayn an-Nahraïn, Moussoul, t. III (1975), pp. 125-159; R. WALZER. art. *al-Farābī*, in EI², col. 797, fait de notre auteur, sans raison aucune, un Nestorien. *'Uyūn al-anbā'* ne se prononce pas sur le vrai nom patronymique de notre auteur. Nous le voyons écrit par lui, comme par d'autres, soit Ibn Ǧīlān, soit Ibn Ḥīlān ou Ḥaïlān, ou Ǧaïlān, Munk met Ibn Ǧeblād.

[220] Passage cité par IBN ABĪ UṢAÏBIʿA, *loc. cit.*

diverses versions des *Géoponiques*[221] de Cassianus Bassus: «Le *Kitāb al-filāḥa ar-rūmiya* du philosophe Qastus fils d'Escure Askina[222] a été traduit du grec en arabe par divers auteurs parmi lesquels Qusta ibn Lūqa al-Ba'albakī, Eustathe, Abū Zakarīya Yaḥya ibn 'Adi, Sarḫos ibn Helia ar-Rūmī. La version de Sarḫos est la plus complète et la plus parfaite». En dehors de cette mention prise par le copiste à *Kitāb al-Fihrist al-Kubra* d'Ibn an-Nadīm et d'une autre de Ḥaǧǧi Ḫalīfa[223], nous ne connaissons rien sur Sergius. Mss: Leyden *1277* (813 H.), Berlin, Bibliothèque de l'État (AHLWARDT, n° *6204*) et Oxford (Bodl, *439*), Bibl. G. Safa à Beyrouth (XIVe s.)[224]. L'œuvre a été publiée au Caire en 1293 H. (1876), sous le titre de *Kitāb al-filāḥa ar-rūmiya*[225].

Le ms. de Leyden, du 16 *muḥarram* 813 H. (1410 J.-C.), annonce et contient les 12 chapitres de l'œuvre. R. Duval fait erreur en attribuant[226] cette œuvre à Ibn Lūqa et en affirmant que sa version arabe est faite sur celle de Sergius de Rašaïna.

Nous ignorons le sort des versions de Qusta et de Yaḥya; mais l'une des trois a servi au XIIIe s. à la traduction des *Géoponiques* de Bassus en bas arménien[227]. P. Peeters[228] à qui nous empruntons ce détail ajoute en se référant à C. Nallino[229] que la version arabe de *Geoponica* dérivait elle-même d'une version pehlevie. Assertion incomplète. Une version arabe des *Géoponiques* a bien été faite d'après cette langue et nous en avons des spécimens dans l'Or. *540* de Leyden (563 H.) et un codex d'Istanbul, mais elle est différente de celle d'Ibn Hélia. D'ailleurs la suite de la note du ms. de Leyden le dit nettement: «Ce livre a également été

[221] Le texte grec a connu quatre éditions dont la dernière en 1895, à Leipzig, par H. BEKH; cf. *Der Islam*, V, pp. 174-179.

[222] Nom méconnaissable de Cassianus Bassus.

[223] *Kašf aḏ-ḏunūm*, II, p. 1447, ou V, 132, suivant les éditions.

[224] CHEIKHO, *Catalogue des auteurs*, p. 113.

[225] Elle porte, comme auteur, le nom de Qustus ar-Rūmī, et comme traducteur du grec en arabe, Sargīs ibn Hélia ar-Rūmī. Sur *al-Filāḥa ar-rūmiya*, ou parfois *al-Yūnāniya*, cf. JULIUS RUSKA, *Der Islam*, 1914, t. V, 1914, pp. 174-179; *Weinbau und Wein in der arabischen Bearbeitungen der Geoponica*, in Archiv. für die Geschichte der Wissenschaft und ter Technik, 1913, t. VI, pp. 305-320. E. FEHRLE, *Studien zu den griechischen Geoponikern* (*Stoicheia III*), Leipzig, 1920.

[226] *Littérature syriaque*, p. 280.

[227] *Le livre des fatigues* (en arménien), édit. L. ALISHAN, Venise, 1877; cf. C. BROCKELMANN, *Die armenische Uebersetzung der Geoponica*, in Byz. Ztschr., 1896, pp. 385-409.

[228] *Le Tréfonds*, p. 195.

[229] *Tracce di opere greche giunte agli arabi per trafila pehlevica*, in A. Volume of Oriental Studies presented to Edw. G. BROWNE, Cambridge, 1922, pp. 346 sq.

traduit en pehlévi; et les Persans l'ont dénommé *Warznāma*. Quelques traducteurs en firent la version en arabe par l'intermédiaire du pehlévi. Mais cette traduction n'était pas assez ordonnée, ni assez parfaite».

IBN FATĪLĀ

Une note du Par. ar. *2346*, fol. 380v, ayant pour auteur le traducteur nestorien al-Ḥasan ibn Suwār, dit que Isḥāq ibn Ibrāhīm ibn Bākūs, auteur d'une version de la *Sophistique* d'Aristote «se réunissait avec le prêtre grec Jean le Géomètre, connu sous le nom d'Ibn Fatīla, pour en corriger certains passages d'après le grec»[230]. C'est tout ce que nous connaissons de ce dernier qui est melchite selon toute vraisemblance.

C'est sur la foi de Sbath[231] que nous avons classé Abū Yūsuf an-Nāqel, Ibn Usaïd et Yūḥanna ibn Gīlān parmi les auteurs melchites, n'ayant trouvé personnellement aucun indice pour confirmer cette opinion. Il en est de même pour Abū ʿUṯmān ad-Dimašqī.

ABŪ ʿUṮMĀN SAʿĪD IBN YAʿQŪB AD-DIMAŠQI[232], originaire de Damas, il était attaché, comme médecin, au vizir ʿAlī ibn ʿĪsa. Ce dernier le chargea en l'an 302 H (914/915 J.-C.) de l'inspection des hôpitaux de Bagdad, de la Mecque et de Médine. Ibn Abī Uṣaībiʿa le place dans la catégorie des médecins traducteurs.

Parmi les traductions d'Abū ʿUṯman:

a) *Kitāb al-Madḫal ila-l-qiāsāt al-ḥamliya*, version de l'Eisagogé de Porphyre, *Par. ar. 2346*[233] fol. 149r-156v.

b) D'Aristote: sept traités des *Topiques, Par. ar. 2346*[234] — Les *Commentaires* d'Ammonius et d'Alexandre d'Aphrodise sur ce livre, traduits en syriaque par Ḥūnaïn ibn Isḥāq et du syriaque en arabe par Abū ʿUṯmān. Une partie du commentaire d'Alexandre sur la *Physiki akroasis* (trois traités qui sont le commentaire du 4e livre de la *Physica* d'Aristote). Cette œuvre porte le nom de *Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī*. Le

[230] Cité in GEORR, *Les Catégories*, p. 200. D'après PARET, *Les Premières traductions arabes*, p. 403, cet Isḥāq ibn Ibrāhīm est peut-être Isḥāq ibn Yaḥya ibn Ibrāhīm, élève de Ḥunaïn ibn Isḥāq (*GAL*, I, p. 207; *Suppl.* I, p. 370).

[231] Art. *Al-ʿUlamāʾ an-Naṣāra*.

[232] *Al-Firist*, pp. 349, 350, 351, 354, 371, 415; IBN ABI USAÏBIʿA, I, pp. 205, 234; A. BADAOUI, *Aristo ʿind al-ʿArab*, I, pp. 53 sq.

[233] Édité par BADAOUI, *Manṭiq Arisṭo*, III, pp. 1021-1068 et par A. AHWĀNĪ, *Isagogé*. Traduit par Abū Osman al-Dimachki, Le Caire, 1952. Cf. la critique de cette édition par R. WALZER, *Greek into arabic*, 2e édit., 1963, p. 110.

[234] Publiés par BADAOUI, *Manṭiq Arisṭō*, pp. 467-733.

Peri gheneseos ke phthoras, traduit en syriaque par Ḥunaïn ibn Isḥāq et en arabe, en partie par son fils Isḥāq, en partie par Abū ʿUṯmān.

c) Une partie non déterminée par Ibn Abī Uṣaibiʿa et Ibn an-Nadīm[235], des Éléments d'Euclide. Le *Paris. arab 2457* (Xᵉ s.) nous en transmet deux *maqāla*, ff. 23ᵛ-31ᵛ: «Premier livre du traité de Pappus (?) sur les quantités rationnelles et sourdes dont il est fait mention dans le dixième livre de l'ouvrage d'Euclide sur les Éléments, traduit par Abū ʿUṯmān de Damas»[236]; ff. 31ᵛ-43 «Second livre du commentaire du dixième livre des Éléments d'Euclide». Cette partie du Parisinus a été traduite en avril 969.

d) Il est l'auteur d'un traité sur les tempéraments, *al-aḫlāq*, et d'un autre sur le pouls, recueillis d'après les ouvrages de Galien sur les mêmes matières[237].

e) Le ms. arab. *4861* de la *Ẓāhirīya*[238] donne le texte de 9 traités d'Alexandre d'Aphrodise traduits par Abū ʿUṯmān[239].

S. Pinès[240] et B. Lewin[241] ont fait remarquer que le huitième des opuscules (pp. 295-308) est très différent des autres. Il ne fait aucune allusion ni référence à Aristote et révèle des influences platoniciennes. En fait, il s'agit simplement des propositions XV, XVI et XVII de la *Stoikheiosis Theologike* de Proclus. De sorte que Pinès pense qu'il a peut-être existé une traduction complète de la *Stoikheiosis* par ad-Dimašqi. Cette traduction aurait été la source principale de l'original arabe du *Liber de Causis*.

Dans l'Escurial *794* (XIIIᵉ s.), nous trouvons trois autres traités du même Alexandrie translatés par notre auteur: ff. 69ᵛ-71ᵛ *maqāla fī l-lawn*, Sur la couleur et ce qu'elle est, d'après l'opinion d'Aristote; le traité se trouve également dans un ms de Berlin[242], ff. 100ᵛ-101ᵛ, *Fī iṯbāt aṣ-ṣuwar*

[235] I, pp. 205, 234; *al-Fihrist*, p. 371.

[236] M. WOEPEKE a publié un extrait de ce traité dans son *Essai d'une restitution des travaux perdus d'Apollonius sur les quantités irrationnelles*, in Mémoires de l'Académie des Sciences, savants étrangers, t. XIV.

[237] Ibn Abī Uṣaibiʿa, pp. 188, 234.

[238] Ce Codex transcrit en 557 H. (1162 J.-C.) sur l'autographe d'Abū ʿUṯmān a été décrit par M. Kurd ʿAlī in RAA, 1945, pp. 3-7.

[239] Édités par A. BADAOUI, *Aristo ʿind al-ʿarab*, I, pp. 277-308.

[240] S. PINÈS, *Une version arabe de trois propositions de la Stoikheiosis Theologike de Proclus*, Oriens, VIII, 1955, pp. 195-203.

[241] B. LEWIN, *Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe*. Orientalia Suecana, IV, 1955, pp. 101-108.

[242] WETZSTEIN, I, p. 87. Sur ce traité, cf. LECLERC, I, p. 176.

ar-rūhānīya allatī la huyūla laha, Démonstration de l'existence des formes spirituelles qui n'ont pas de matière — ff. 101v-102v, *Fī anna n-nušū' wa n-namā' yakūnān fī ṣ-ṣūra lā fī l-hayūla*, Sur le fait que la naissance et la croissance sont dans la forme et non dans la matière.

Abū 'Uṯmān, compté par Ibn an Nadīm parmi les excellents traducteurs, semble avoir composé d'autres ouvrages. Malheureusement, l'auteur d'*al-Fihrist* ne les énumère pas; il se contente de mettre des points de suspension[243].

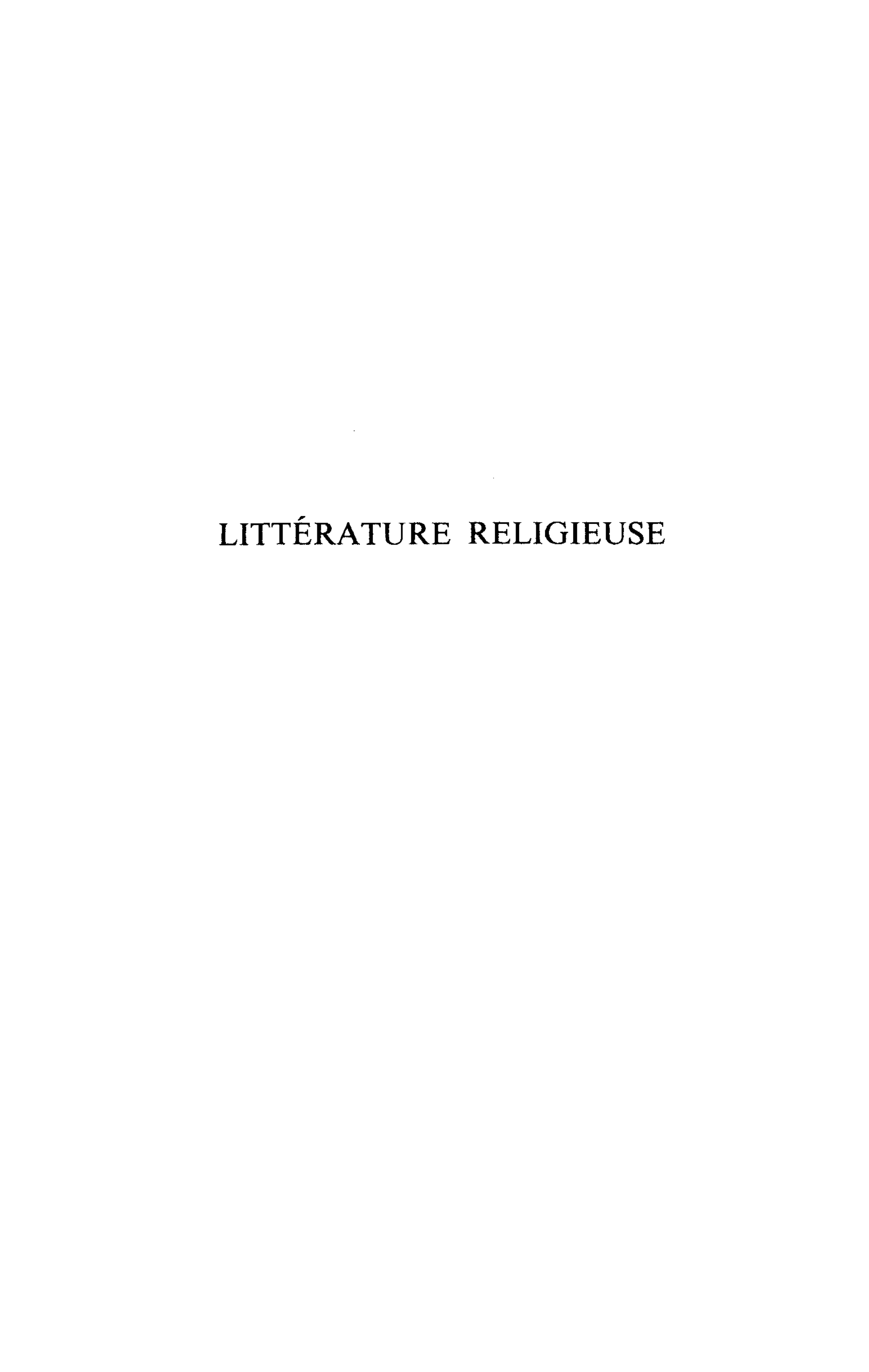
Un ms. d'Istanbul (Köprülü) qui contient l'Épître de Thémistius à Julien l'Apostolat (Risālat ila Yuliān al-malek fī s-siyāsa wa tadbīr al-mamlaka) attribue la version de ce traité à Abū 'Uṯmān. Par contre, dans le codex de Dār al-Kutub *290 Aḫlāq Taymūr*, il est donné sous le nom d'Ibn Zur'a[244].

Abū 'Uṯmān est le destinataire d'une épître sur l'âme (*fī n-nafs*) attribuée à Bakr ibn al-Qāsem ibn Abī Ṭawr al-Mawsilī, qui se trouve dans le Br. Mus. add. *7473*, fol. 6a-12a[245].

243 *Al-Fihrist*, p. 415.

244 Cf. MIDEO, t. XII, 1974, p. 157.

245 S. Pinès, *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawsīlī*, in Studi Orientalitici in onore di Giorgio Levi della Vida, II, pp. 350-364.



LITTÉRATURE RELIGIEUSE

THÉOLOGIE — CONTROVERSES[1]

Cette période marque un tournant dans la vie intellectuelle de l'Église melchite. Elle constitue chez elle la ligne de partage entre deux cultures, la Grecque qui est à son déclin[2] et l'Arabe qui tend à la remplacer progressivement. Les Écoles d'Antioche et d'Alexandrie, même celles d'Edesse et de Nisibe, ne sont plus qu'un souvenir, ne vivant que par les œuvres que leurs grands représentants ont laissées. Quelques rares monastères, Saint-Sabas surtout en Palestine, Saint-Siméon du Mont Admirable en Syrie, et le Sinaï, demeureront, pour un temps, des foyers de culture grecque. L'arabe, dont le centre de rayonnement est Bagdād, gagna d'abord la Mésopotamie et le Nord de la Syrie. Par suite de la situation de Saint-Sabas et du Sinaï, proches des terres habitées par des tribus arabes chrétiennes, par suite aussi des vocations qui leur vinrent de centres urbains, comme Ḥoms, Damas, où l'arabe avait pénétré dans les couches de la bourgeoisie chrétienne, ces monastères commencèrent leur mission de cultiver l'arabe à l'égal du grec. Si dans l'Edessène ce furent les traités qui consignèrent le dialogue islamo-chrétien qui virent en premier lieu le jour, les monastères s'attachèrent davantage à ce qui pouvait promouvoir la vie religieuse des fidèles: version de la Bible et des livres liturgiques, version ou composition d'œuvres hagiographiques.

CONTROVERSES AVEC L'ISLAM

Par le biais des traductions des œuvres profanes grecques, philosophiques, scientifiques et médicales, des cercles se formèrent à Bagdād, où chrétiens et musulmans se réunissaient pour mettre leurs connaissances en commun. Les mécènes, califes, princes, hauts dignitaires ou même riches bourgeois, encourageaient ces réunions, les commanditaient, ou parfois les présidaient. Les sujets religieux n'en étaient pas exclus. Les musulmans s'informaient sur la foi de leurs concitoyens et les chrétiens en profitaient pour se disculper des accusations mal fondées qu'on leur lançait, et parfois s'enhardissaient à dire ce qu'ils pensaient de la croyance musulmane. Rabbān Antoine le *Rhéteur* († 840/850)[3] fait

[1] R. HADDAD, *La Trinité divine chez les Théologiens arabes (750-1050)*, Paris, 1985.

[2] Abū Ǧa'far al-Manṣūr défendit aux chrétiens d'apprendre les Lettres chrétiennes (sous-entendu en grec) (THÉOPHANE, *ad annum* 6248).

[3] A. BARṢŪM, *al-Lu'lu' al manṯūr*, pp. 418-421.

allusion dans une de ses lettres, aux discussions religieuses courtoises qui avaient été le passe-temps favori des classes cultivées de Bagdād d'Al-Manṣūr[4]. *Aḏ-Ḏahabī*[5] raconte parmi les événements de 372 H. (982 J.-C.) qu'un *faqīh* andalou, interrogé à Qairowan, après son retour d'Orient, s'il avait assisté à des réunions (Mağāles) de *ahl al-Kalām*, répondit: «Quant au premier mağles auquel j'ai assisté, j'ai vu une assemblée qui réunissait toutes les sectes entre *sunna, bid'a*, infidèles (*kuffār*), juifs, chrétiens, *dahriya* et zoroastriens (mağūs). Chaque groupe avait un responsable (ra'īs) qui parlait et controversait au nom de sa secte. Si un responsable (ra'īs) entrait, tous se levaient jusqu'à ce qu'il fût assis. Lorsque tous furent réunis, l'un des *kuffārs* proclama: vous vous êtes réunis en vue de la discussion, que personne ne proteste en invoquant son livre ou son prophète. Nous n'en faisons pas cas; mais nous discutons par raisonnement et par syllogisme. Et tous de répondre: oui. Ayant entendu cela, je n'y suis plus retourné».

Al-Mas'ūdī (m. 956) raconte dans son *kitāb at-tanbīh wa l-išrāf*[6] qu'il se réunissait avec le savant monophysite Abū Zakarīya Denḥa († 940), soit à Bagdād, soit à Tagrīt, pour discuter avec lui sur la Trinité et sur d'autres sujets. Abū l-Qāsem al-Ḥusaïn al-magribī (m. 1027), écrit à Élie de Nisibe: «Lorsque je me trouvais à Bagdād, j'ai reçu la visite de quelques chrétiens cultivés, à qui j'ai demandé de m'éclairer sur le monothéisme chrétien».

C'est surtout au cours des leçons de philosophie, qui groupaient, sans aucune distinction de religion, maîtres et disciples, que la recherche de la vérité, pour devenir sérieuse et exhaustive, devait scruter aussi le problème religieux.

Ces réunions laissèrent un héritage non négligeable, allant de l'échange d'un billet avec un *mutakallem*, à la discussion philosophique ou même au récit romancé d'une joute oratoire. Dans cette littérature qui forme le matériau du dialogue islamo-chrétien, il y a lieu de distinguer entre la *maqāla* (traité), exposé historico-philosophique et le mağlés (séance de discussion) qui prend un aspect dramatique, dialogué et plus étendu. Dans la *maqāla*, l'auteur ne traite que d'une question. Le *mağlés* est plus vaste. «Le genre de *mağlés* est bien connu de tous ceux qui s'adonnent à

[4] J. M. Fiey, *Tagrīt — Esquisse d'histoire chrétienne*, in l'Orient Syrien, t. VIII, 1963, p. 317.

[5] *Tārīḫ al-Islām, Br. Mus. Add. 48*, fol. 15v, cité in Zayāt, *Hérésies et Écoles philosophiques à Bagdād au Xe siècle*, in al-Ḫizānat aš-Šarqīya, t. II, 1937, pp. 27-28.

[6] Traduction Carra de Vaux, 1897, p. 213.

l'étude historique de la polémique islamique, comme aussi ceux qui s'occupent en général de l'histoire de la pensée musulmane. C'est la séance, devant un prince ou un grand ministre ou juge. Il s'y réunit des savants de diverses opinions, ou des médecins, des artistes, des poètes qui y exposent, parfois même pour les confronter, leurs croyances ou leurs opinions respectives ... L'ensemble de ces séances tenues devant des auditeurs diversement disposés, est qualifié de *muğādala*. Il est à noter que le *mağlés* n'est pas un procès-verbal de séance — quoiqu'il se donne parfois pour tel — mais une œuvre d'imagination, parfois de propagande»[7]. Point de texte préparé d'avance. Les sujets traités n'étaient pas nécessairement épuisés; on pouvait passer d'un point à un autre. Les antagonistes pouvaient par la suite mettre par écrit l'ensemble de la discussion. Ce qui nous explique un double phénomène: certaines controverses n'ont pas laissé de traces écrites; d'autres nous sont parvenues dans des recensions différentes.

Ceci pour la forme; quant au fond, le dialogue islamo-chrétien — ou même le dialogue entre les diverses confessions chrétiennes — revêtait quatre aspects: l'apologie, la polémique, la controverse et la dogmatique. Dans la première, l'auteur défend les dogmes orthodoxes contre les adversaires: dans la seconde, il les défend en contre-attaquant au besoin; dans la troisième, défense et contre-attaque s'opèrent dans une discussion entre interlocuteurs, vrais ou imaginaires. Quant à la dogmatique, c'est un exposé irénique de la foi. Malgré sa clarté et sa logique, nous ne suivrons pas cette division dans notre étude, car il arrive bien souvent qu'un même auteur ait touché à la fois les quatre formes d'expression.

Ces discussions et même ces polémiques furent bénéfiques pour les deux antagonistes: «Intimement mêlée à la vie des Communautés en présence, communautés dont toute la vie reposait sur la structure du monde religieux, et dont l'une au moins, l'Islam, naquit au sein d'une polémique passionnée, passant du rang de simple hérésie au rang de religion, la polémique nous aide à suivre le niveau de la vie intellectuelle, la vitalité aussi des nations en présence. Elle joue un rôle au moins stimulant, sinon déterminant, à l'aurore de la pensée religieuse de l'Islam, dans laquelle elle contribua à introduire mainte curiosité et maint élément nouveau. Elle ressentit aussi les progrès de cette pensée, qui l'amena à un niveau progressivement plus élevé, à une information

[7] A. ABEL, *Le Livre de la réfutation*, p. XIV. Le P. PEETERS, *Anal. Boll.*, XLVIII, 1930, p. 93, donne par la suite une série des discussions qui ont fait usage de ce thème.

plus pénétrante, qui fit du monde islamo-chrétien celui où, la première fois, on pratiqua l'histoire comparative des religions»[8].

Le champion du dialogue islamo-chrétien dont la légende s'empara, fut l'évêque de Ḥarrān, Théodore Abū Qurra. La plupart de ses écrits arabes (Traités n. 1, 2, 4 à 7, 10, de l'édition de BACHA) sont adressés à des musulmans. Il eut, en outre, des discussions personnelles avec les *mutakallimūn*: La *Chronique* de Michel le Syrien et les traités d'Abū Qurra écrits en grec en témoignent (Traités n. 3, 8, 9, 18 à 22, 24, 35 de MIGNE, *P.G.*, t. 97)[9].

Il est secondé du côté melchite par une équipe dont les membres ont malheureusement préféré garder l'anonymat et présenter leurs œuvres soit sous forme de fiction historique, soit sous celle de récits hagiographiques. Seul Basile d'Emèse, qui a employé ce dernier mode, nous est connu. «Toutes ces œuvres vulgarisent les notions essentielles de la théologie, de l'histoire des textes, et de leur interprétation. Elles sont le véhicule de l'ensemble des idées générales qui bouillonnent au VIIIe-IXe s. sur le terrain fécond de la Syrie. Critique de la prédestination, des notions du *qadar* et *qaḍā'*, étude des origines textuelles du Coran, analyse des rapports de Dieu avec le monde, préparation de la doctrine muʿtazilite de la création du Coran, identifié avec le Verbe de Dieu ... de l'emploi des procédés philosophiques à des usages religieux»[10].

Les Melchites ne furent évidemment pas les seuls à défendre les positions chrétiennes contre l'Islam[11].

Citons d'abord le catholicos nestorien Timothée († 823)[12], à qui l'histoire attribue un entretien théologique qui eut lieu devant le calife al-Mahdī. Son contemporain, dont il parle avec éloge dans une de ses lettres encycliques, Abū Nūḥ al-Anbāri, est l'auteur d'une réfutation du Coran[13]. Autour d'eux, ou les suivant de quelques décennies: ʿAbd al-

[8] A. ABEL, *Les caractères historiques et dogmatiques de la polémique islamo-chrétienne*, Paris, 1950, p. 2.

[9] Cf. *infra* à l'auteur de *Kitāb al-Burhān*.

[10] A. ABEL, *La Polémique théologique aux VIIIe et IXe siècles*.

[11] ʿAbdallah ibn Ismāʿīl al-Hāšimī, parent du calife al-Ma'mūn dans son *Épître* à ʿAbd El-Masīḥ al-Kindī, avoue avoir eu des controverses avec des Melchites, des Jacobites et des Nestoriens (*Risālat ʿAbdallah ibn Ismāʿīl al-Hāšimī ila ʿAbd al-Masīḥ ibn al-Kindī*, Londres, 1885, pp. 7-8.

[12] GRAF, *G.C.A.L.*, II, pp. 114-118; *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien* (art. collectif), in Islamo-christiana, 1, 1975, p. 153.

[13] R. DUVAL, *Littérature*, p. 382; GRAF, II, p. 118.

Massīḥ al-Kindī[14], Abdīšu' Ḥabīb ibn Bahrīz (1ère moitié du IXe s.)[15]; Ḥunaïn ibn Isḥāq (808-873 ou 877)[16] et son fils Isḥāq († vers 910)[17]; Abū l-Faḍl ibn Rabbān an-Naṣrānī (IXe s.)[18], Abū l-Ḫaïr 'Īsa ibn Hibatallah al-Masīḥī[19], Abū l-'Abbās 'Īsa ibn Zaïd ibn Abī Mālek (IXe s.)[20], Abū l-Farağ Sa'īd ibn 'Alī al-Anbārī (IXe s.)[21], Quriākos ibn Zakarīya al-Ḥarrānī ou Quriākos ar-Rāheb (IXe s.)[22], Yūḥanna ibn Abī Salṭ (fin IXe s. - début Xe s.)[23], Yūsuf Abū l-Ḥakīm al-Buḥaïrī.

Parmi les Jacobites, les plus célèbres controversistes sont Abū Rā'iṭa († 828)[24], Yaḥyā ibn 'Adī (893-974)[25]. Puis viennent le moine Eustathe (IXe s.)[26], Farağ ib Ğirğis ibn Afrām (IXe-Xe s.)[27], Yuwannīs ibn aš-Šammā' (fin du Xe s.)[28].

Parmi les Coptes, c'est la figure de Sévère ibn al-Muqaffa' qui se détache d'une manière éclatante[29].

Au IXe siècle, une puissante offensive fut menée du côté des musulmans par l'envoi à Michel III (842-867) de deux traités «réfutant» l'idée de l'existence d'un fils de Dieu coéternel et consubstantiel. Cette œuvre repose sur les travaux précis et nombreux du grand philosophe al-Kindī. La riposte comporte notamment deux ouvrages de Nicétas de Byzance, le premier, *Exposé démonstratif et preuve de la doctrine chrétienne, administrée à partir des notions communes et par la méthode dialectique des arguments naturels et de l'art syllogistique* et *Réponse à la lettre envoyée par les Agarènes au Basileus Michel, fils de Théophile, dans*

[14] GRAF, *G.C.A.L.*, II, pp. 135-145.
[15] GRAF, II, pp. 119-120; *Bibliographie*, p. 157.
[16] GRAF, II, pp. 122-129; *Bibliographie*, p. 158.
[17] *Bibliographie*, p. 159.
[18] GRAF, II, p. 118; *Bibliographie*, p. 158.
[19] GRAF, II, p. 119; *Bibliographie*, p. 159.
[20] GRAF, II, p. 118; *Bibliographie*, p. 159.
[21] GRAF, II, p. 118; *Bibliographie*, p. 159.
[22] GRAF, II, pp. 154-155; *Bibliographie*, p. 159.
[23] *Bibliographie*, p. 160.
[24] GRAF, II, pp. 188-210; *Bibliographie*, pp. 153-154.
[25] GRAF, II, pp. 233-249; *Bibliographie*, pp. 161-165.
[26] GRAF, II, pp. 256-257.
[27] GRAF, II, pp. 249-250; *Bibliographie*, p. 167.
[28] GRAF, II, p. 251; *Bibliographie*, pp. 167-168.
[29] GRAF, II, pp. 300-317; *Bibliographie*, pp. 165-167.

laquelle ils attaquent la foi des chrétiens[30]. Le second s'intitule *Réfutation du livre fabriqué par l'Arabe Mahomet*[31].

Durant toute cette période où la guerre entre Byzance et les Arabes fut à l'état endémique entrecoupé d'armistice, il arrivait que les armées antagonistes s'envoyaient des invectives avant le combat. Parfois aussi, à l'exemple de leur prophète, les princes musulmans adressaient aux rois des pays non encore convertis à l'Islam, des lettres officielles pour leur exposer les grands principes de la foi islamique et les inviter à embrasser la religion de Mahomet. L'envoi de ces messages devait se faire avant l'entrée en guerre contre les infidèles, car il fallait leur donner le temps de se convertir avant d'engager contre eux les hostilités vengeresses.

Les invectives byzantines qui épousaient parfois la forme poétique étaient évidemment lancées en arabe pour être comprises par les combattants musulmans. Quant aux lettres, elles étaient parfois écrites en arabe, parfois en grec. Bien des Byzantins connaissaient l'arabe, vu que des arabes chrétiens melchites, nestoriens ou monophysites étaient au service du basileus, de sorte qu'on ne peut sans raison spéciale les attribuer à des Melchites du seul fait que ces derniers avaient la même foi que Byzance.

Entre dans la première catégorie une curieuse polémique poétique, en arabe, entre Nicéphore Phocas et le calife de Bagdād son contemporain. C'est le juriste šafi'ite al-Qaffāl aš-Šāšī qui fut chargé de la réponse; une autre réponse fut composée plus tard par Ibn Ḥazm. Nous les étudierons dans la période suivante.

Dans la seconde catégorie entrent l'*Épître de Léon, empereur de Byzance, à 'Umar, roi des Sarrasins*[32] que nous attribuons à Léon VI le Sage[33] et la *Lettre à l'émir de Damas* (IXe s.)[34].

[30] A. MAI, *Nova Bibliotheca Patrum*, t. IV, pp. 421-431; MIGNE, *PG*, t. 105, col. 808-821, où l'on trouve seulement le texte de la *Réponse*. L'*Exposé* qui forme la première partie du traité a été joint par les auteurs, en guise d'introduction au second ouvrage.

[31] A. MAI, *op. cit.*, 321-409; MIGNE, *PG*, t. 105, col. 669-805. Sur Nicétas, cf. A. Th. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, t. I, pp. 113-129, généralités sur sa vie et son œuvre; pp. 129-135, analyse de la seconde.

[32] Texte dans MIGNE, *P.G.*, t. 107, col. 315-324.

[33] Introduction et analyse de cette lettre qui est connue sous une version arménienne plus longue, cf. A. Th. KHOURY, *Les Théologiens Byzantins*, pp. 202-219. Ce dernier l'attribue à Léon III.

[34] Original grec publié pour la première fois par J. CAMPERNAS DENKMÄLFER, *Der griechischen Volkssprachen*, I, Bonn, 1913, pp. 1-9. Version française, avec introduction critique par A. ABEL, *La Lettre polémique «d'Aréthas» à l'émir de Damas*, dans Byzantion, XXIV, 1954, pp. 343-370. A. Th. KHOURY en donne une analyse avec introduction où l'on trouve la bibliographie nécessaire dans *Les Théologiens Byzantins et l'Islam*, pp. 220-235.

Yaḥya ibn Adī († 974) tenta de réfuter les philosophes et les polémistes musulmans qui s'étaient, dans le passé, attaqués aux dogmes chrétiens.

Nous ne connaissons pas de réponse à la lettre envoyée par l'Iḫšīd à Romain Lécapène[35].

Non moins grande fut l'activité des musulmans; avant al-Kindī (m. 960) auteur d'un traité contre le dogme de la Trinité, ont éclos une série d'ouvrages de polémique, les uns d'un ton irénique, les autres avec accusations violentes. Les premiers en date sont ceux de Ḍirār ibn ʿAmr, muʿtazilite de Baṣra (m. vers 806), *Kitāb ar-radd ʿalā n-naṣāra* et *Kitāb yaḥtawī ʿalā ʿašarat kutub fī r-radd ʿalā ahl al-milal*[36]. Vient ensuite la *Risālat ʿAbdallah ibn Ismāʿīl al-Hāšmī ilā ʿAbd al-Massīḥ ibn Isḥāq al-Kindī. Al-Hāšimī* (m. 820) était l'un des hauts fonctionnaires d'al-Ma'mūn. À cette apologie de l'Islam ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī répondit par une critique suivie de l'exposé et de la défense du christianisme[37].

Cette *Risāla* d'al-Hāšimī fut suivie par d'autres: Abū Mūsa ʿĪsa ibn Ṣubaïḥ al-Murdar (ou al-Muzdar), muʿtazilite de Bağdād (m. vers 840), auteur de *kitāb ar-radd ʿala n-Naṣāra*; son second ouvrage nous intéresse davantage, *Kitāb ʿala Abī Qurra an-Naṣrānī.* Malheureusement ces deux traités signalés par Ibn an-Nadīm sont perdus[38] — Abū l-Huḏaïl al-ʿAllāf (752?-840?), chef de l'École muʿtazilite de Boṣra[39] — Hafs al-Fard, mutakallim de Boṣra, contemporain du précédent[40] — Bišr ibn Ġiāṯ al-Marīsī, juif islamisé qui soutint la primauté de l'Islam dans un *mağles* réunissant les chefs de toutes les Communautés religieuses de Bagdād. — Vers 850, se situerait l'œuvre douteuse du renégat nestorien ʿAli ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī justifiant l'Islam à l'aide de textes saints du Christianisme — L'imām zaïdite Turğumān ad-Dīn Abū Muḥammad al-Qāsem ibn Ibrāhīm ar-Rāsi al-ʿAlawī al-Ḥasanī (m. vers 860)[41] — Abū ʿĪsa al-Warrāq (m. 861?), surtout avec son *Kitāb awāʾel al-adilla*, issu du pur *Kalām*, où tous les dogmes chrétiens sont examinés dans leurs

[35] Cf. M. CANARD, *Une lettre de Muḥammad ibn Tugj al-Ihšīd, émir d'Égypte, à l'empereur Romain Lécapène*, in A.I.E.O., III, 1936, pp. 189-190. La traduction donnée dans cet article, réimprimée dans Byzantion, XI, 1936, pp. 717-728, est reproduite dans A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, t. II, 2ème partie, pp. 203-213, avec quelques modifications de détail.

[36] Ouvrages perdus, mais mentionnées par IBN AN-NADIM, *al-Fihrist; Bibliographie*, p. 143.

[37] *Bibliographie*, p. 143.

[38] *Bibliographie*, pp. 143-144.

[39] *Bibliographie*, p. 144.

[40] *Bibliographie*, p. 144.

[41] *Bibliographie*, p. 145.

conclusions les plus extrêmes[42] — al-Ǧāḥeẓ (776-869) et son vaste pamphlet contre le Christianisme daté d'avant 847[43] — Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Isḥāq al-Kindī (m. peu après 870)[44] — Au IXe s. également appartient un traité anonyme publié en texte original et version française par D. Sourdel[45].

Au Xe s. appartiennent les œuvres de Aḥmad ibn Muḥammad al-Qaḥṭabī (m. vers 912)[46] — Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Mūsa al-Nawbaḫtī (m. entre 912 et 922)[47] — Abū 'Isa Yaḥyā ibn abī Manṣūr (m. 912), interlocuteur de Qusṭa ibn Lūqā et de Isḥāq ibn Ḥunaïn — Le mu'tazilite Abū l-'Abbās 'Abdallah ibn Muḥammad ibn 'Abdallah al-Anbārī al-Nāši' al-Akbar (m. 906)[49] — Un autre mu'tazilite: Abū l-Qāsem 'Abdallah ibn Aḥmad al-Balḫī (m. 931) qui fait porter essentiellement sa critique sur la notion de Fils de Dieu[50] — Le célèbre philosophe et médecin ar-Rāzī (m. 925 ou 932)[51] — Al-Ḥasan ibn Ayyūb (m. avant 988). chrétien passé à l'Islam, auteur d'une *Risāla*, connue seulement par des extraits donnés par Ibn Taïmīya dans *al-Ǧawāb aṣ-ṣaḥīḥ*[52] — An-Naẓẓām et ses deux disciples, Faḍl al-Ḥadā et Aḥmad ibn Ḥā'eṭ.

Controverses christologiques

L'un des résultats de la domination musulmane fut d'arrêter l'éclosion de l'hérésie. Cette dernière ne pouvait pas pousser dans une région où la vie théologique manquait d'effervescence. Il est vrai que les rejetons des anciennes erreurs christologiques étaient vivaces et s'étaient tellement développés, protégés par la puissance musulmane, qu'ils risquaient d'étouffer la vraie doctrine. Les controverses ne manqueront pas entre les tenants de chacune des confessions chrétiennes; parfois les califes, par

[42] *Bibliographie*, pp. 145-146.
[43] *Bibliographie*, pp. 146-147.
[44] *Bibliographie*, p. 147.
[45] *Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbaside contre les chrétiens*, in R.E.I., 1966, t. XXXIV, pp. 1-33, avec fac-similé de deux folios.
[46] *Bibliographie*, p. 147.
[47] *Loc. cit.*
[49] *Bibliographie*, p. 147.
[50] *Art. cit.*, p. 148.
[51] *Loc. cit.*
[52] Édition du Caire, 1905, t. II, pp. 312-345, 352-363; t. III, pp. 2-3.

largeur d'esprit et ouverture d'idées ou par jeu politique, encourageront ces joutes théologiques.

Si certains auteurs dirigèrent des attaques directes contre les Melchites, d'autres furent amenés à critiquer le dyophysisme en exposant les divergences qui séparent les sectes chrétiennes. Cette littérature de controverse est en arabe et surtout en syriaque. Dans la première catégorie entre l'œuvre d'Abū Rā'iṭa at-Takrīti (IXe s.)[53]. Il est l'auteur de quatre traités contre les melchites: *Risāla fī r-radd 'alā l-malakīya fī l-ittiḥād, Risāla fī r-radd 'ala l-malakīya, Risāla fī l-iḥtiğāğ 'an aṯ-ṯalāṯat taqdīsāt allaḏī ṣuliba 'annā* et *Maqāla fī l-iḥtiğāğ 'an aṯ-ṯalaṯ taqdīsāt l-laḏī suliba 'annā.* Dans les deux dernières, il prend la défense de la pratique jacobite, décriée par les Melchites, de joindre la formule «qui a été crucifié pour nous» au Trisagion[54]. Sans compter qu'Abū Ra'iṭa croisa le feu avec Abū Qurra.

Parmi les controverses melchites anonymes qui nous sont parvenues: dans le Munich ar. *1071* (IXe-Xe s.), ff. 4^{r-v}, début d'une dissertation, avec preuves, sur la dualité de nature dans le Christ[55].

Du côté des Nestoriens, les *Rūm* s'étaient multipliés en Iraq, ce qui fut occasion non seulement des conflits de juridiction (qu'on se rappelle l'épisode du catholicos melchite de Bagdād Jean et le catholicos Abrahām III) mais de l'éclosion de traités de polémique. Du nombre, celui du canoniste Ḥabīb bar Bahrīz, évêque de Ḥarrān, puis métropolite d'Adiabène ou de Mossoul, vers 820[56].

Aux controverses théologiques s'ajoutaient malheureusement parfois des délations, des interventions auprès de l'autorité civile, qui se soldaient par des victimes.

Quant aux Coptes, nous avons un exemple malheureux qui nous montre jusqu'où peut mener l'animosité religieuse. Durant la vacance qui suivit la mort du patriarche copte Michel III, décéda le patriarche melchite d'Alexandrie nommé Michel II (903). Son successeur ne fut élu

[53] «On manque de renseignements touchant l'évêque melkite Nicétas d'Héliopolis, qui fut anathématisé en 755 (Chronograph. anno 6247)». Cité in PARGOIRE, *L'Église byzantine*, p. 288.

[54] Les quatre traités ont été publiés par G. GRAF, parmi les œuvres connues du célèbre controversiste, dans son édition *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa*, C.S.C.O., vol. 130 (texte); vol. 131 (version allemande), Louvain, 1951.

[55] Cf. *supra*, l'œuvre du patriarche Euthychius et son contradicteur Sévère ibn al-Muqaffa'.

[56] GRAF, *G.C.A.L.*, II, 119-120.

que trois ans plus tard en la personne de Christodoulos, originaire d'Alep[57], mais avant qu'un remplaçant ne soit trouvé au patriarche copte. Un évêque de cette communauté se faisant précéder de cadeaux, entra chez l'émir ʿĪsa an-Nušārī (†909) pour protester de ce que les Melchites avaient pu élire leur patriarche avant le copte. Il ne trouva pas mieux que de dire: «Les Melchites en ayant un patriarche, donnent à Byzance le moyen d'espionner Alexandrie et les bateaux grecs ne tarderont pas à entrer dans le port»! L'évêque demanda en guise de punition de couper au patriarche les deux doigts avec lesquels il se signait. Ce qui fut exécuté[58].

Le catholicos melchite de Bagdād Jean eut des démêlés avec le catholicos nestorien Abrahām (†936) devant le vizir ʿAlī ibn ʿĪsa. Pour avoir raison des tergiversations de ce dernier, qui ne savait en faveur de qui trancher le différend, l'un des conseillers de l'émir s'écria, inspiré par le catholicos nestorien: «Les Nestoriens sont nos alliés, tandis que les Melchites sont nos ennemis»[59].

THÉODORE ABŪ QURRA (724/725 - après 829)[60]

Abū Qurra est l'un des auteurs melchites de langue arabe qui, depuis le

[57] Il fut sacré à Jérusalem le 19 ǧumāda al-aḫar 294 (907) par le patriarche Élie.

[58] *Siar al-Baṭārika, Par. arab. 302*, p. 65, cité in Zayāt, *Ar-Rūm al-Malakiyūn*, I, p. 30.

[59] *Aḫbār Faṭārikat ar-Mašreq*, édit. Rome, pp. 92-93.

[60] Tous ceux qui éditèrent les œuvres grecques d'Abū Qurra essayèrent de retrouver les linéaments de sa vie avec plus ou moins de bonheur. On trouvera dans FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, t. X, pp. 363 sq., la liste de ces éditions. Cf. aussi DON CELLIER, *Histoire Générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques*, XII, pp. 79, 362, 592 et 626. L'édition d'Abū Qurra *graecus* a été narrée par le P. I. DICK, *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, introduction et texte critique (en arabe), Harissa, 1982, pp. 78-80. Les éditeurs de son œuvre arabe tentèrent le même effort. Nous signalons les essais les plus importants: J. ARENDZEN, *Theodori Abū Kurra De cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus*, Bonn, 1897, pp. VII-XII; C. BACHA, *Maïmar fī ṣiḥḥat ad-Dīn al-Masīḥī*, Mach. 1903, t. 6, pp. 633-644, 693-702, 800-809; *Mayāmer Taodoros Abi Qūrra, usquf Ḥarrān*, Beyrouth, 1904, 200 pages; C. BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou Kurra*, Tripoli-Paris, 1905; CHEIKHO, *Vingt traités*, pp. 75-80 et dernièrement I. DICK, *op. cit.*, pp. 25-58; *Traité du culte des Icônes*, Introd. et texte critique, Harissa, 1986. Cf. aussi la version allemande des œuvres d'Abū Qurra, faite d'après Bacha, par G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischof von Ḥarrān (ca 740-820)*, Paderborn, 1910. — Comme bibliographie: BARDENHEWER, *GAL*, V, 1932, p. 65. — CAYRÉ, *Patrologie*, t. II, p. 243. — H. G. BECK, *K.T.L.B.R.*, pp. 488-489. — C. CHARON, *D.H.G.E.*, art. *Abū Qurra*, col. 157-158. — A. JEFFERY, E.I.², I, p. 140. — D.T.C., art. *Abucara*, par E. MARIN, col. 287; art. *Jean Damascène*, par M. JUGIE, col. 701, 6°, 705, 6°. — L. MARIÈS, *Epicoura - Aboukara* dans Revue des Études arméniennes, t. I, 1920-1921, pp. 439-441. — N. AKINIAN, *Theodor Abu Qara und Nana (Nonnos) der Syrer in armenien*

début du XX[e] s., a le plus attiré sur son œuvre les yeux du monde savant. Après des siècles d'oubli, il a surgi de l'ombre et occupé la place qui lui revient dans la littérature arabe chrétienne.

Cette résurrection, Abū Qurra la méritait à plus d'un titre. Champion de la foi chalcédonienne dans ce milieu de la Haute Syrie où les hérésies jacobite et nestorienne régnaient en maître, il défendit la tradition «orthodoxe» contre ses négateurs; évêque lettré en terre d'Islam, réunissant en lui la synthèse des cultures grecque, syriaque et arabe, il fut le témoin du Christianisme authentique devant l'*intelligenzia* musul-

und die armenische Uebersetzung des Komment ars zum Johannes – Evangelium von Nana, in Handes Amsorya, XXVI°, 1922, col. 193-205, 357-368, 417-424 (en arménien). — *E.O.*, 1914, p. 146. — F. NAU, *Lette du R.P. Constantin Bacha sur un nouveau manuscrit carchouni de la Chronique de Michel le Syrien et sur Théodore Abou Kurra*, in R.O.C., 1906, XI, pp. 102-104. — C. H. BECKER, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in Zeitsch. für assyriologie und verwandte Gebiete, 26, 1912, pp. 175-195. — I. KRACKOVSKIJ, *Fédor Abu Kurra bei den muslimischen Schriftsellern des 9-10 Jahrhunderts* (en russe), in Christianskij Vostok, 4, 1915, pp. 301-309. — A. VON ROEY, *Nonnus de Nisibe-Traité apologétique*, Étude, texte et traduction, Louvain, 1948, pp. 18-21 et passim. — A.T. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, t. I, 1966, Münster, pp. 83-105. — I. DICK, *Théodore Abū Qurra, évêque melkite de Ḥarrān (750?-825?). Introduction historique et littéraire, analyse critique du traité apologétique de l'Existence du créateur et de la vraie religion.* Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de licencié en philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, 1959. Une partie du mémoire (l'introduction) a été publiée dans P.O.C., sous le titre *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Ḥarrān*, 1962, XII, pp. 209-223, 319-332; 1963, t. XXIII, pp. 114-129. Le même auteur a publié le même traité précédé d'une longue introduction sur Abū Qurra et son œuvre (pp. 15-105) dans la collection *at-Turāṯ al-ʿarabi al-masihi*, sous le titre de *Maïmar fī wuǧūd al-Ḫāleq wad-dīn al-qawīm*, LI-ṮĀODŌROS ABĪ QURRA († 825), 298 pages + LVI pages de résumé en français, Harissa, 1982 (cité Maïmar).

Sur ses œuvres arabes, en-dehors des renvois à celles déjà publiées, mentionnées plus haut (Arendzen, Bacha, Graf, Cheikho) cf. aussi article collectif *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*, dans Islamochristiana I, Rome 1975, pp. 154-156, et notre critique in R.E.I., t. XLVI/1, Paris 1978, pp. 129-133 — A.T. KHOURY, *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII[e]-XIII[e] s.)*, in P.O.C., vol. XXIX (1979), pp. 241-300; XXX (1980), pp. 132-174 — Kh. Samir a publié dans la Revue de l'Académie syriaque de Bagdad, un article sur Abū Qurra que nous n'avons pas pu consulter — A. S. TRITTON, *The Bible Text of Theodor Abu Kurra*, in The Journal of Theological Studies, t. 34 (1933), pp. 53-54 — Kh. SAMIR, *Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah*, in Or. Chr. Per., t. 49 (1983), pp. 184-191. CHEIKHO, *Catalogue des Auteurs*, pp. 23-24; GRAF, *G.C.A.L.*, II, pp. 7-27; SBATH, *al-Fihris*, n. 162-166. Recension des éditions de ses œuvres par Bacha et Graf, par H. GOUSSEN in *Theologische Revue*, 5[e] année, 1906, col. 149. Nous n'avons pas pu consulter S.H. GRIFFITH, *The Controversial Theology of Théodore Abuqurra, melkite bishop of Harran*, The Catholic University of America, Washington, 1978.

mane et lui exposa, dans une langue châtiée, le dogme chrétien, tout en prenant la défense de ses croyances.

Il était comme un oracle. Des prélats, Jean d'Edesse, le patriarche Thomas de Jérusalem, lui demandaient de raffermir la foi de leurs ouailles ou de répondre aux hérétiques; des Monophysites même, les Arméniens, lui exposaient leurs doutes; des musulmans lui demandaient de leur indiquer la voie qui mène à Dieu.

Des auteurs syriaques, comme Barhébraeus[61] et Daniel ibn al-Ḥaṭṭāb[62] le placent sur le même rang que Maxime le Confesseur et Jean de Damas, parmi les grands artisans de l'élaboration de la doctrine chalcédonienne.

Vie

Les renseignements que nous possédons sur Abū Qurra proviennent soit de son œuvre elle-même — et là ce sont les renseignements les plus précieux puisque autobiographiques — soit d'historiens contemporains ou postérieurs, soit de la tradition manuscrite de ses ouvrages. Ils constituent des jalons échelonnés sur une longue vie; mais il est parfois difficile de combler les vides qui les séparent et ils laissent ainsi place à des hypothèses invérifiables.

A leur lecture, il se dégage avec évidence qu'Abū Qurra est chalcédonien, partisan des deux volontés dans le Christ, qu'il reconnaît les six premiers conciles œcuméniques[63]. Il a une vaste culture, maniant avec aisance la logique et le syllogisme, écrivant en grec, en syriaque et surtout en arabe. Il possède une connaissance parfaite des religions pratiquées en Orient durant son époque: toutes les formes du christianisme, le système synchrétiste de Marcion et de Bardesane, le Judaïsme, l'Islam, y compris ses sectes et ses courants philosophiques, muʿtazilite et qadarite, le paganisme: mazdéisme et dualisme. Michel le Grand, pourtant son détracteur, ne cache pas son estime pour cette personnalité remarquable.

Parlant d'Edesse, Abu Qūrra la nomme «notre ville bénie»[64], ce qui permet de conclure qu'il naquit en cette bourgade. Et Michel le Grand

[61] *Candelabrum sanctorum de fundamentis ecclesiasticis*, cité in Assemani, B.O., II, col. 292. Barhébraeus l'appelle Théodoricos. Le même nom est donné par Michel le Grand.

[62] *Kitāb al-išrāq fī l-uṣūl ad-dīnīya*, cité in Cheikho, *Vingt traités*, p. 75.

[63] *Mayāmer*, édit. Bacha, pp. 70, 171 sq.

[64] *Sur les images*, chap. XXIII = Arendzen, p. 46.

affirme que «Théodoricos surnommé *Pugla* (marchand de radis) est un chalcédonien d'Edesse»[65]. Abū Qurra fait allusion à un voyage à al-Madā'en[66]; aux bords du Nil[67]; il fit un pélerinage à Jérusalem[68] et parle comme ayant été moine à Saint-Sabas.

Dans la tradition manuscrite, Abū Qurra est toujours appelé du titre d'évêque de Ḥarrān; si certains codex l'honorent de la sainteté, cela est à mettre au compte ou en récompense de ses mérites de champion de la foi. Bien des opinions ont été émises pour déterminer son siège. Est-ce Ḥarrān ou une autre bourgade comme Qāra; et si c'est Ḥarrān, de laquelle s'agit-il, car nous en connaissons au moins trois en Syrie? Nous croyons inutile de revenir sur ces discussions car il est désormais acquis qu'Abū Qurra a été évêque de Ḥarrān (l'ancienne Carrhae), en Syrie du Nord[69].

Les témoignages externes sur lui sont plus nombreux. Ils proviennent d'historiens melchites (Eutychius)[70]; jacobites (Abū Rā'iṭa)[71], l'anonyme d'Edesse[72], Barhébraeus[73], ibn al-Ḥaṭṭāb[74], Michel le Grand[75]; arméniens[76] (Prologue sur le *Commentaire de Nonnus sur saint Jean*,

[65] Edit. CHABOT, III, p. 32.

[66] DICK, *Maïmar*, p. 200.

[67] *Op. cit.*, p. 179.

[68] La lettre de David, *Mayāmer*, p. 104.

[69] La littérature arabe chrétienne n'était pas inconnue à R.P. BLAKE et pourtant il qualifie Abū Qurra d'«évêque de l'Hauran»! *La littérature grecque en Palestine au VIIIe s.*, in Le Muséon, t. 19, p. 376.

[70] *Annales*, II, C.S.C.O., vol. 51; Script. arab., t. 7, Louvain, édition anastatique, 1962, p. 64.

[71] Lettre d'Abū Rā'iṭa à Ašōt, patrice d'Arménie. Résumé in VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe*, pp. 3-5. Les œuvres de cet auteur jacobite ont été éditées par G. GRAF, *C.S.C.O.*, vol. 130, 131, Script. arab., t. 14 et 15, 1951. Les passages sur Abū Qurra se trouvent dans l'Epître II, pp. 65-71.

[72] *Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, traduction française de A. ABOUNA, C.S.C.O., vol. 354; Syri, t. 154, Louvain, p. 16.

[73] Cf. *supra*, p. 106, n. 61.

[74] *Supra*, p. 106, n. 62.

[75] *Chronique*, édit. CHABOT, version, t. III, 1905, pp. 32-34. Il nous présente Abū Qurra comme un gyrovague parcourant «l'Occident», l'Égypte, l'Arménie, «pervertissant la conscience de quelques-uns des Chalcédoniens et induisant encore beaucoup de gens simples parmi les Maximites». Nous ne sommes enclin à lui faire confiance qu'à la mesure où ses dires peuvent être contrôlés par ailleurs.

[76] Ces sources ont été recueillies et utilisées par VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe* — Traité apologétique, étude, texte et traduction, Louvain, 1948, pp. 6-13. Nous les lui empruntons.

dans sa version arménienne qui seule nous est parvenue[77], Chronique de Vardan († 1271)[78], Chronique de Mxithar d'Ayrivankh (XIII[e] s.)[79]; coptes[80]; géorgiens[81] et musulmans (al-Ǧāḥez, ibn an-Nadīm)[82]; ou de sources hagiographiques[83] et littéraires. Ces témoignages réunis et discutés nous aideront, malgré leur laconisme, à établir la structure de la biographie de notre auteur. En effet les sources arméniennes les plus nombreuses se rapportent toutes à un seul épisode de la vie de notre héros, son voyage en Arménie. Il en est de même du témoignage d'Abū Rā'iṭa parmi les sources jacobites. Barhébraeus ne fait qu'une mention d'Abū Qurra; il le mentionne avec Maxime le Confesseur et Jean le Damascène comme adversaires des Monothélites. C'est Michel le Grand qui est la source la plus prolixe. Mais quelle valeur comporte son témoignage? On connaît son aversion et sa partialité vis-à-vis des Chalcédoniens. Il est de trois siècles et demi postérieur aux événements qu'il relate. Il s'inspire même généralement pour cette période de la chronique perdue de Denys de Tell-Mahré et parfois d'Ignace de Mélitène. Mais comment se fier à lui lorsqu'il commet des erreurs concernant sa propre Église? Par exemple lorsqu'il dit que ce fut le

[77] *Commentaire de l'Évangile de Jean par Nana, vardapet syrien*, édité par Kh. A. CRAKHEAN, in Trésor de la littérature arménienne ancienne et nouvelle, t. 7, Venise, 1920. Le prologue est l'œuvre du traducteur arménien. L'auteur y fait connaître les circonstances de la composition du *Commentaire*, et de sa version. Van Roey en donne une fraction importante, *op. cit.*, col. 6-8. Critique de ce prologue par N. AKINIAN, *art. cit.*, col. 363-368.

[78] Passage in VAN ROEY, *op. cit.*, p. 10. — J. MUYLDERMANS, *La domination arabe en Arménie*, Extrait de l'Histoire universelle de Vardan, Paris-Louvain, 1927, p. 115 (Trad. fr.).

[79] Passage in VAN ROEY, *op. cit.*, p. 11.

[80] Le témoignage d'Abū l-Barakāt, *Kitāb miṣbāḥ aẓ-ẓulma*, édit. SAMIR KHALIL, p. 301, ne peut pas entrer en considération, car d'abord il est laconique: «Il lui revient une controverse connue et des traités», ensuite, il range notre auteur parmi les Nestoriens.

[81] Témoignage de Georges l'Hagiorite († 1065), biographe d'Euthyme († 1028), abbé du monastère géorgien d'Iviron au Mont Athos concernant ce dernier: «quia Balahvari et Abukuray et alia quoque aliquot scripta ex iberico transtulit in graecum» (Trad. GARITTE, Le Muséon, t. 71, 1958, p. 60),

[82] Ibn an-Nadīm donne sur notre auteur un témoignage aussi intéressant qu'inattendu; il l'appelle cependant Abū l-'Uzza, mais il n'y a pas à s'y tromper: cette déformation est due à un simple glissement de point diacritique. Il écrit: «Et Abū l-'Uzza était l'évêque des melchites à Ḥarrān, et parmi ses ouvrages, il en a un où il attaque Asṭūrus(?) le Chef (ar-ra'īs) et qui fut réfuté». — *Al-Fihrist*, pp. 36, 348.

[83] *Vie de Michel le Sabaïte*. Cf. P. PEETERS, *La passion de saint Michel le Sabaïte*, in Anal. Boll., t. 48, 1930, p. 82. — *Vie de Théodore d'Edesse*; cf. A. VASILIEV, *The life of St. Theodor of Edessa*, in Byzantion, 1942-1943, pp. 210-216.

patriarche Cyriacus qui envoya Nonnus en Arménie, alors qu'on sait par un contemporain, Abū Rā'iṭa, que c'est ce dernier qui est à l'origine de la mission du jeune archidiacre. Notre pauvreté nous oblige à continuer à nous servir — mais prudemment — de son témoignage. Parmi les sources arabes, melchites, copte et arabo-musulmane, quatre font de simples allusions à la carrière de controversiste menée par Abū Qurra. Les trois autres, plus intéressantes, nous ont permis de découvrir un nouveau filon de l'activité littéraire de l'évêque de Ḥarrān, la version d'œuvres d'Aristote.

Abū Qurra naquit à Edesse. A quelle date? La tradition manuscrite de ses œuvres veut qu'il ait été le disciple de saint Jean Damascène. Opinion saine qui nous dispense de recourir au subterfuge de l'apophonis[84].

Jusqu'en 1956, la plupart des auteurs, dont nous-même[85], plaçaient la mort de Jean Damascène le 4 décembre 749 et cela d'après un raisonnement qui paraissait valable, développé par S. Vailhé[86], basé sur un passage de la *Vie* de saint Etienne le Sabaïte. Celui-ci aurait été le neveu du Damascène. Dans sa dixième année, il se serait retiré dans la Grande Laure auprès de son oncle paternel et y serait resté auprès de lui pendant 15 ans jusqu'à la mort de ce dernier. Comme Etienne naquit en 725, c'est jusqu'à 749/750 qu'il vécut sous la houlette de son oncle. Il s'ensuit que celui-ci mourut la même année.

Cette date a été remise en question à la suite de la restitution par le moyen d'un codex géorgien, le *188* du Musée ecclésiastique de Tiflis (XVI[e] s.), de deux lacunes du texte grec de la *Passio XX monacorum Sabaitorum*[87]. Restitution opérée par R.P. Blake, d'après laquelle l'auteur prouve qu'Etienne le Sabaïte n'était pas le neveu de Jean Damascène. Cette opinion a été reprise et appuyée par une nouvelle découverte. G. Garitte, en effet, a recomposé de son côté, en s'aidant des *Sin. ar. 505* (XIII[e] s.) et *496* (1238 J.-C.), le début de la *Vie* de Saint Etienne le Sabaïte, connue jusqu'alors en son texte grec dans un *unicus*, le *Coislin* (X[e] s.). Or, d'après ce complément, il ressort qu'Etienne était d'origine paysanne, natif d'un village près d'Ascalon et qu'il était sans lien de parenté avec le Damascène[88].

[84] M. RICHARD, Ἀπὸ φωνῆς, in Byzantion, XX, 1950, pp. 191-222.

[85] *Saint Jean de Damas*, pp. 123 sq.

[86] *Date de la mort de Saint Jean Damascène*, in E.O., t. 9, 1906, pp. 28-30.

[87] *Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum Sabaitorum*, in Anal. Boll., t. 58, II, 1950, pp. 27-43.

[88] *Le début de la vie de S. Etienne le Sabaïte retrouvé en arabe au Sinaï*, in Anal. Boll.,

A la suite de cette double découverte, les patrologues ont tendance à avancer la date de la mort du Damascène jusqu'à 754[89] et même, certains, basés sur le Synaxaire de Constantinople, jusqu'en 764. De sorte que l'objection soulevée jadis qu'Abū Qurra ne pouvait pas être disciple de Jean, vu son jeune âge puisque né vers 725, tombe d'elle-même. Et même si nous admettons 754 comme date de la mort du Damascène, Abū Qurra, vu son séjour à Al-Madā'en et à Bagdad, serait entré à Saint-Sabas âgé de 25 ans et aurait suivi l'enseignement du Damascène pendant quatre ou cinq ans. Ainsi rien ne nous empêche de le faire naître vers 725.

Théodore fit ses premières études dans sa ville natale. La célèbre école d'Edesse était tombée depuis la conquête musulmane et eclipsée par l'école de Bagdad. Elle continuait cependant à exercer quelque influence en matière de sciences, de littérature et de philosophie. Est-ce pour trouver un meilleur centre littéraire que Théodore quitta sa ville natale pour al-Madā'en? A son séjour en cette ville où vivait une communauté melchite[90], Abū Qurra fait allusion dans son traité *De l'existence de Dieu et de la vraie religion*[91]. C'est là qu'il aurait recueilli les renseignements sur les anciennes religions perses. Ce voyage ne put s'effectuer qu'avant 762. En effet lorsque le calife al-Manṣūr «décida de bâtir Bagdad, il ordonna de détruire al-Madā'en et le palais de Chosroès»[92].

La proximité de Bagdad et la renommée de ses cercles littéraires l'ont-elles attiré dans la ville-lumière de l'époque, aucune source biographique ne nous l'atteste, mais ses relations ultérieures avec Ṭāher ibn al-Ḥusain le laissent supposer. Au dire de Michel le Syrien, Abū Qurra avait une culture brillante; elle s'expliquerait ainsi par la double éducation qu'il aurait reçue, syriaque à Edesse, et arabe à Bagdad.

t. 77, 1959, pp. 332-369. Cf. aussi du même auteur un extrait géorgien de la Vie d'Etienne le Sabaïte, in *Le Muséon*, t. 67, 1954, pp. 71-92.

[89] B. ALTANER, *Précis de Patrologie*, Paris, 1961, p. 724.

[90] J. NASRALLAH, *L'Église melchite en Iraq*, pp. 23-29.

[91] «J'ai grandi dans une montagne sans savoir quels gens y habitaient. Un jour, pour un besoin occurrent, je suis descendu à Al-Madā'en et je fus en contact avec la société des hommes. Je les ai vus (partagés) en diverses religions)». Texte arabe in DICK, *Maïmar*, p. 200.

[92] IBN AL-'IBRĪ, *Tārīḫ muḫtaṣar ad-duwal*, 2ème édition A. SALḤANI, Beyrouth, 1958, p. 122. Témoignage concordant dans la *Vie du patriarche Christophore par Abraham le Protospataire*, publiée par Ḥ. Zayāt in P.O.C., 1952, pp. 23, 42. Le P. J.-M. FIEY, «*Rūm à l'est de l'Euphrate*», in Le Muséon, t. 90, 1977, p. 371, n'admet pas cette démolition. Nous prouvons le contraire dans notre article du P.O.C., *Réponses à quelques critiques récentes au sujet des catholicosats de Bagdad et de Romagyris*, t. 33 (1983), p. 160 sq.

Parmi les nombreux monastères qui fleurissaient encore en terre d'Islam malgré la précarité des temps et les déprédations des pillards, Saint-Sabas formait le centre chalcédonien le plus important, en même temps qu'un intense foyer de vie intellectuelle. La renommée du Damascène était à son zénith, malgré son âge avancé. Théodore fut admis dans le célèbre couvent[93] où il eut pour confrère le moine Thomas, qui devint higoumène par la suite avant de monter sur le siège de Jérusalem en 807[94].

Il se peut que, pendant sa vie monacale, il ait été appelé, comme l'avait été avant lui Jean Damascène, à prêcher dans la Ville Sainte. C'est pendant l'une de ses visites aux Lieux Saints qu'il fit connaissance et se lia d'amitié avec le jacobite David. Cela nous explique aussi pourquoi le patriarche Thomas, se souvenant de son confrère dialecticien consommé et théologien de renom, comme l'affirme Michel le Syrien, lui confia une mission délicate.

D'après la *Passio XX monachorum Sabaïtorum*, Thomas était moine dans la Grande Laure; il aurait acquis une grande renommée comme médecin, sans parler de ses vertus monastiques. Les envahisseurs arabes le recherchaient parmi ses confrères afin d'obtenir une forte rançon en échange de sa personne; mais ils ne parvinrent pas à le reconnaître dans la foule. Quelques années après la tourmente de 797, Thomas devint higoumène de la même Laure et il l'était encore à la date où la *Passio* fut écrite. Il devint par la suite patriarche de Jérusalem «la 3ème année du califat de Muḥammad al-Amīn (809-813)... il y demeura 10 ans»[95]. Or, Al-Amīn succéda à Hārūn ar-Rašīd le 3 Ǧumāda II 193 H. (24 mars 809). Le patriarcat de Thomas commença ainsi entre mars 811 et mars 812 et s'il dura 10 ans, il se termina en 821. Cependant les sources latines le mentionnent en 807[96]. Ce qui poussa le P. Grummel à donner les dates de son patriarcat 807-821 (*La Chronologie* p. 452).

De sa retraite de Saint-Sabas, Abū Qurra fut élu pour le siège de Ḥarran, ville voisine de sa ville natale. Il y serait demeuré, d'après Michel le Grand, jusqu'à sa déposition par le patriarche Théodoret[97].

[93] Attestation dans la *Passion de saint Michel le Sabaïte*, P. PEETERS, *Anal. Bollandiana*, t. 48, 1930, pp. 76-77. Dans sa lettre à David, Abū Qurra parle de «notre saint père Sabas».

[94] R. P. BLACKE, *art. cit.*, pp. 42-43.

[95] EUTYCHIUS, *Annales*, II, p. 54.

[96] BLAKE, *art. cit.*, p. 43, n. 1, dit avec raison que la chronologie du patriarcat de Thomas est assez embrouillée.

[97] «En l'an 1125, un chalcédonien d'Edesse nommé Theodoricus et surnommé Pygla, qui avait été pendant peu de temps évêque de Harran et qui avait été déposé par leur

Nous ne saurons jamais la teneur des accusations portées contre Abū Qurra. Auront-elles été inventées plus tard par l'historiographe syriaque qui n'aurait jamais pardonné à Théodore ses prises de position contre les Monophysites? C'est possible. Ce fait est important car, même s'il est approximativement daté, il nous aidera à situer les autres phases de la vie de notre auteur. De nombreux historiens font trop de crédit à la chronologie patriarcale d'Antioche donnée par Eutychius, pourtant hiérarque melchite (d'Alexandrie) qui aurait dû avoir une connaissance plus parfaite de sa liste patriarcale. Les dates de 811/812 fixées comme début du règne de Théodoret et celle de 843, comme étant celle de sa fin, sont erronées. Théodoret gouverna le siège d'Antioche d'avant 787, peut-être 785, à 799, date approximative de l'accession de son successeur Job sur le trône patriarcal. Comme Michel le Grand dit que l'épiscopat de Théodore fut de courte durée, *muddat qaṣīra*, même s'il avait été sacré par Théodore (757 - avant 787), prédécesseur de Théodoret, il se déroula entre 780 et 787. Abū Qurra devait être âgé d'une soixantaine d'années.

Il fut destitué par Théodoret (avant 785-799). Ulcéré par l'attitude de son chef hiérarchique, il se retira dans son ancien monastère, à Saint-Sabas. Peut-être qu'à l'exemple d'Etienne le Sabaïte ou de son ami Michel le Syncelle, il se livra quelque temps à l'*hésychia*, à la vie solitaire[98]. En effet, Basile d'Emèse, rédacteur de la *Vie* de Michel le Sabaïte, le dépeint comme un vieillard vénérable. La mort de Théodoret et l'accession de Job (799) sur le trône patriarcal marqua un tournant dans la vie de notre auteur et lui infusa une jeunesse nouvelle. Job était édessénien comme Théodore. Comme lui, il était défenseur des Saintes Icônes. Les deux hiérarques nourrissaient un même amour pour Aristote dont ils traduisirent en arabe certaines œuvres.

Rétabli sur son siège épiscopal par le nouveau patriarche après 814, Théodore dut revenir à Ḥarrān, du moins pour quelques années. Sa réhabilitation l'avait auréolé d'un crédit plus grand et fait concevoir un rôle de défenseur de l'orthodoxie chalcédonienne dans tout l'Orient. Il devint un docteur itinérant à l'image de celui dont il combattra la doctrine, Jacques Baradaï. Ainsi, il était présent là où la foi avait besoin de sa dialectique serrée.

patriarche Théodoretus à cause des accusations portées contre lui, se mit à parcourir le pays et à pervertir la conscience de quelques-uns des chalcédoniens et des Orthodoxes» (Chronique, III, p. 29).

[98] Vie de Michel le Syncelle.

Michel le Grand lui fait faire une apparition à Alexandrie, vers l'an 1125 des Grecs (813 J.-C.)[99]. Pour quel motif? Était-il lié avec le patriarche Politien (763-813) qu'il aurait connu à Bagdad? car le hiérarque alexandrin avait été mandé dans la capitale abbasside pour soigner l'une des favorites de Hārūn ar-Rašīd. Le patriarche était-il en difficulté doctrinale avec les Monophysites d'Égypte pour qu'il fît appel à Abū Qurra, comme le fera d'ailleurs son collègue de Jérusalem? C'est bien possible, mais nous ne pouvons rien affirmer.

Après l'Égypte vient, pour Michel, l'Arménie. Historiographe hanté par les missions antimonophysites de Théodore, il ne pense qu'à elles. Les autres faits de la vie de l'évêque de Ḥarrān lui sont secondaires.

La communauté arménienne était nombreuse dans la Ville Sainte. Le patriarche chalcédonien Thomas (807-821) avait eu peut-être des problèmes avec elle; peut-être aussi voulut-il emboîter le pas à l'Église de Constantinople qui, avant lui comme après lui, entreprit des tentatives d'union avec l'Arménie. Quoiqu'il en soit, il s'adressa à Théodore pour qu'il composât un traité dans lequel il exposerait aux Arméniens la doctrine chalcédonienne. Théodore s'exécuta et composa en arabe son traité. Michel, syncelle[100] du patriarcat de Jérusalem, fut chargé par le patriarche de le traduire et de le faire parvenir aux destinataires, à l'occasion d'un voyage à Constantinople, où il était porteur d'une autre missive adressée par le patriarche de la Ville Sainte au Pape, au sujet du Filioque[101]. Le voyage date de 813.

La lettre fut ainsi traduite entre 811, date d'entrée en charge de Michel, et 813. La langue originale était l'arabe[102]. Car l'on compre-

[99] «Quand il (Abū Qurra) vit que les Chalcédoniens n'acceptaient pas cette doctrine, il chercha à parcourir l'Occident et induisit en erreur beaucoup de gens simples parmi les Maximites. Il alla à Alexandrie, et comme il était un sophiste, il disputait par ses arguments, et comme il connaissait la langue sarrazine, il faisait l'admiration des gens simples. Mais comme il ne réussit pas à Alexandrie, il partit pour l'Arménie» (*Chronique*, III, p. 32). Effectivement Abū Qurra fait allusion à un séjour dans le pays du Nil. Cf. *Traité de l'Existence du Créateur*, éd. Dick, p. 179.

[100] Sur Michel le Syncelle, cf. *infra*, p. 149. Michel fut nommé syncelle par Thomas vers 811. C'est donc après cette date qu'il fit la version du traité, composé la même année par Théodore.

[101] Le voyage à Constantinople était motivé par une mission confiée au syncelle qui devait le conduire à Rome. En effet, Thomas l'envoya au pape Léon III pour le prier d'intervenir dans la récente controverse du *Filioque* et de porter secours aux sanctuaires de Jérusalem saccagée par les Arabes. C'est au cours d'une halte à Constantinople au monastère de Chōra, que l'ambassade fut surprise et bloquée par l'offensive iconomaque de Léon l'Arménien (début 815). Cf. DANIEL STIERNON, art. *Michel le Syncelle* in D.S.

[102] Selon l'indication du titre du traité.

nait cette langue à la cour des Bagratides. Mais pourquoi a-t-elle été traduite en grec par celui qui devait la transmettre à son destinataire? Probablement sur la demande de la cour du patriarche œcuménique qui ne perdait pas de vue ses tentatives de rapprochement avec l'Arménie, d'abord sous le patriarcat de saint Germain (715-730), ensuite sous celui de Photius[103]. La Lettre d'Abū Qurra eut son effet[104], car le patrice Ašōt Msāker voulut en savoir davantage sur sa croyance, car le pays était travaillé par la propagande chalcédonienne et l'opposition y traversait un stade critique. Il n'était guère cependant dans l'intention du prince arménien de renoncer à son monophysisme sans se rendre compte où se trouvait la vraie foi[105]. Aussi adressa-t-il une double invitation, l'une à Abū Qurra[106], et l'autre à un philosophe jacobite célèbre de Taġrīt, Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa[107] pour «établir une rencontre»[108]. Ḥabīb s'excusa auprès du prince et délégua le diacre Nonnus[109] avec un petit traité exposant le point de vue monophysite sur l'union des deux natures dans le Christ «pour démasquer ses sentiments hérétiques afin qu'il (Abū Qurra) ne trompât pas les Arméniens»[110]. Le traité est intitulé *ar-Radd 'ala l-Malakīya fī l-ittiḥād.* «C'est le diacre Nonnus, un parent à moi... et je lui ai commandé de

[103] Témoignage de Vardan, cf. J. MUYLDERMANS, *La Domination arabe en Arménie.* Extrait de *l'Histoire Universelle de Vardan*, Paris-Louvain, 1927, pp. 128-129.

[104] Aucune source ne nous fait connaître comment Ašōt eut connaissance de la *Lettre* et si son invitation à Abū Qurra fut la conséquence de la lecture du traité. C'est l'enchaînement logique des choses qui nous le fait supposer.

[105] Et cela malgré l'affirmation de Michel le Syrien: «Ašōt inclinait vers l'hérésie de Pygla» (*Chronique III*, p. 34).

[106] «Il partit pour l'Arménie. Il arriva près de Ašōd, le patrice, et, dès la première rencontre, il le séduisit et se le rendit favorable... Mais le patriarche jacobite ne tarda pas à envoyer Nonnus, l'archidiacre de Nisibe, qui eut deux discussions religieuses avec Abū Qurra, en présence du même patrice qu'il gagna avec toute sa famille à sa doctrine» (MICHEL LE SYRIEN, III, pp. 32, 33).

[107] Ibn Ḫidma n'a jamais été évêque de Takrīt, comme l'ont affirmé, après Abū l-Barakāt, plusieurs modernes. CHEIKHO, *Catalogue*, p. 20; VAN ROEY, *Nonnus*, p. 3, 18, 19; Cf. BARṢŪM, *al-Lu'lu' al-manṯūr*, p. 413.

[108] GRAF, *Die schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa, C.S.C.O.*, 130, p. 65.

[109] BARṢŪM, *op. cit.*, pp. 423-424; cf. aussi VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique, étude, texte et traduction.* Louvain, 1948; N. AKINIAN, *Theodor Abū Qurra und Nana der Syrer in Armenien, und die armenische Uebersetzung des Kommentars des Nana zum Evangelium des hl. Johannes* (en arménien), in Handes Amsorya, t. 36, 1922, pp. 417-424.

[110] MICHEL LE SYRIEN, *loc. cit.*

lire ma lettre devant toi, avant la discussion avec le savant Abū Qurra»[111].

Apprenant peut-être par son délégué «les attaques du sage Abū Qurra et son ressentiment», Abū Rā'iṭa envoya une seconde lettre intitulée *Iḥtiğāğ 'an aṯ-ṯalāṯat taqdīsāt*, défense du Trisagion en faveur de l'addition de la formule «qui a été crucifié pour nous»[112].

La discussion finale eut lieu devant le prince Ašōt et la noblesse arménienne et fut sans doute tenue en arabe. Michel le Syrien fait connaître la teneur des arguments employés par les deux adversaires. Nonnus démontra, dit-il, que Théodore n'avait pas lu les Écritures, ni étudié la sagesse des Pères, mais uniquement la doctrine des Sophistes. Par contre, l'évêque de Ḥarrān usa de la spéculation philosophique. D'après les auteurs monophysites, la discussion fut nettement favorable à Nonnus et «Abū Qurra fut couvert de confusion... Nonnus délivra Ašōt du diophysisme et du Julianisme». Nous laissons à Michel le Syrien la responsabilité de ce jugement, car les écrivains géorgiens sont d'un autre avis.

Cette joute théologique eut lieu en 817[113].

Après son séjour en Arménie, Abū Qurra rentra probablement dans son diocèse; c'est là qu'en 824, il rencontra al-Ma'mūn. Fit-il, par suite, un séjour à Bagdad? Aucune source historique ne nous autorise à l'affirmer. Mais les indices en sa faveur sont nombreux: ses liens avec Ṭāher ibn Ḥussein, ses relations avec les mu'tazilites Abū l-Huḏaïl al-'Allāf et Abū Mūsa 'Īsa ibn Ṣubaïḥ al-Murḏar (m. 840), auteur du *Kitāb 'ala Abī Qurra an-Naṣrānī*[114] et Abū 'Īsa al-Warrāq[115].

Abū Qurra continua à gérer son diocèse jusqu'à sa mort; il pouvait être âgé de 104 ans, même âge que celui de son maître le Damascène.

[111] *Op. cit.*, p. 66. Le texte porte Elian, faute manifeste pour Nana ou Nonnus. Dans toutes les autres sources, c'est lui l'adversaire d'Abū Qurra.

[112] Abū Rā'iṭa composa deux autres traités contre le Chalcédonianisme, l'un justifie l'addition «*qui a été crucifié pour nous*», dans le *O Monoghénis*, et l'autre a pour objet la Trinité. Les quatre traités ont été publiés par GRAF dans le volume précité; cf. du même auteur *G.C.A.L.*, II, pp. 224-225.

[113] VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe*, pp. 19-20, BARṢUM, *op. cit.*,p. 433, propose la date 814.

[114] IBN AN-NADĪM, *al-Fihrist*, dans la version anglaise de BAYARD DODGE, *The Fihrist of an-Nadim*, New-York, 1970, p. 388. «Le moine de la Mu'tazila (al-Murḏār) a écrit un livre de réfutation d'Abū Qurra» (IBN AN-NADĪM, *al-Fihrist*, version DODGE, p. 394).

[115] «Dans l'état actuel de nos sources d'information, il nous semble que l'analyse de l'effort d'Abū Issa puisse porter tous ses effets si nous considérons son œuvre comme la moitié d'un dialogue avec Abū Qurra, avec, à l'arrière plan, les idées de Naẓẓām et d'Abū l-Huḏayl, les grands hommes de l'époque» (A. ABEL, *Le Livre de la Réfutation*, p. IX).

ŒUVRES

L'œuvre d'Abū Qurra nous est parvenue en trois langues, l'arabe, le grec et le géorgien. Des 30 *maïmars* christologiques que Théodore dit avoir composés[116] en syriaque pour défendre la doctrine orthodoxe, il ne nous est rien resté. Les œuvres transmises en géorgien ne sont que des traductions.

Certains indices nous font croire que même l'héritage écrit en arabe ne nous est pas parvenu en entier. Nous connaissons 12 titres pour le moment.

Il faut arriver au début du XVIII[e] s. pour que nous trouvions mention d'une œuvre arabe de Théodore. L'évêque melchite de Sidon, Euthyme Ṣaïfī, emprunta dans une lettre envoyée en 1720 à ses collègues, une longue citation prise à Abū Qurra du traité *Fī mawt al-Masīḥ* d'après un ms. en sa possession, copié en 1051 au monastère de Saint-Elie de Ǧabal al-Lukām, dont l'antigraphe était conservé au couvent de Saint-Sabas. Ce codex est perdu de nos jours. Finān en fit une copie le 23 juin 1735. C'est le *Saint-Sauveur 392.* Assémani, qui connaissait l'existence de ce ms. de Sidon, attira l'attention sur l'œuvre arabe de l'évêque de Ḥarrān[117]. Il revient à J. Arendzen d'avoir édité le premier un traité de notre auteur en cette langue. Mais c'est le P.C. Bacha qui fut le principal initiateur à Abū Qurra *arabus* en éditant en 1903 l'un de ses traités, et en 1904 le *corpus* de ce qu'on connaissait de lui au début du XX[e] siècle.

Pourrions-nous dater les œuvres d'Abū Qurra? Nous pouvons assigner une date à deux d'entre elles: Le traité *sur les images* et la *Lettre aux Arméniens.* Pour les autres, aucun point de repère sûr ne peut être fixé. Cependant le P. Dick[118] a essayé d'en établir une chronologie. Il a réussi pour certains, les autres attendent des confirmations plus sûres. Graf veut voir dans le silence d'Abū Qurra par rapport au VII[e] concile œcuménique un argument pour placer avant 787 la composition de certains traités. Abū Qurra en effet attache du poids aux conciles, et

[116] «Nous avons établi une longue explication des diverses formes et comparaisons qu'on peut utiliser et nous avons prouvé la rectitude de la croyance orthodoxe. Au surplus, nous avons rapporté, au sujet de chaque emploi, un exemple extrait des Saints Pères. Ceci est contenu dans 30 *mayāmer* que nous avons composés en syriaque, pour mettre en valeur l'Orthodoxie et le Tome de Saint Léon, évêque de Rome» (*Maïmar fī mawt al-Masīḥ*, édition C. BACHA, in *Mayāmer Taodoros Abū Qurra*, pp. 60-61).

[117] BO., t. II, col. 292, note.

[118] Maïmar *Fi wuǧūd al-Ḫāleq*, pp. 64-73.

dans le traité sur la *Loi et l'Évangile* (Bacha 9, p. 155) dans celui sur les *Images*, celui *De la mort du Christ* (Bacha 3, p. 70), *La Lettre au jacobite David* (Bacha 8, p. 139), il ne souffle mot du 2e concile de Nicée, et parle toujours des six premiers conciles. A cela nous pouvons répondre que malgré la conformité de l'enseignement des 369 Pères de Nicée II avec celui des patriarches melchites, les canons édictés par ce synode n'entrèrent que tard dans la collection canonique de cette Église. Des écrivains melchites du Xe et du XIIe s. parlent encore des six premiers conciles, sans référence aucune au septième[119].

A) ÉCRITS AUTHENTIQUES

a) En langue arabe:

1) Sur les *Images*, «*Maïmar qu'a prononcé Anba Théodore, évêque de Ḥarrān, et c'est Abū Qurra, où il prouve que l'adoration de l'icône du Christ notre Dieu qui s'est incarné du Saint-Esprit et de Marie la Vierge pure, et de l'icône des saints est un devoir pour tout chrétien*»[120]. C'est un compendium en 24 chapitres sur le culte des icônes. Il a été composé sur la demande de l'évêque Jean d'Edesse, pour raffermir les chrétiens troublés par les objections des Juifs et des Musulmans qui les accusaient d'idolâtrie. Abū Qurra y prouve que la vénération des icônes est une conséquence de la vérité de l'Évangile et de la Tradition, y démontre le sens et le but de cette vénération et termine par une polémique contre les Juifs, principaux détracteurs du culte des images à l'époque; mais on sent que l'auteur visait aussi, sans pouvoir les nommer, les Musulmans[121]. Dick a prouvé que cet écrit date de quelques années après 799[122].

Ms: *Br. Mus. 4950*, 2, fol. 198r-237v d'après lequel fut édité le texte

[119] Dick en donne d'autres témoignages l'un d'al-Mas'ūdī, et l'autre d'al-Bīrūni (*op. cit.*, pp. 54-55).

[120] *Théodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus*, Bonn, 1897. Texte arabe, avec version latine, accompagné d'une introduction sur l'iconoclasme et sur Théodore lui-même. Version allemande par Graf, *Die arabischen Schriften des Th. Abu Qurra Bischofs von Harran 740-820*, Paderborn, 1910, pp. 278-333. Théodore Abuqurra, *Traité du culte des Icônes*, édit. I. Dick, Jounieh, 1986, 272 pp. Texte arabe et Index + xxviii. Résumé et bibliographie en français.

[121] Ce traité était connu d'Euthychius. «Abū Qurra lui aussi, dit-il, était de ceux qui avaient établi le culte des images, et il avait composé pour cela un livre qu'il a intitulé *mayāmer du culte des images*», *C.S.C.O.*, t. II, p. 64.

[122] *Un continuateur arabe*, p. 118.

d'Arendzen; il date de l'année 264 H. (877 J.-C.); *Sin. arab. 330* (X[e] s.), fol. 135[a]-357.

2) Nous groupons sous un seul titre les dix traités découverts et publiés par C. Bacha, d'après un ms. transcrit par l'évêque Basile Finān en 1735 J.-C. et qui se trouve à Saint-Sauveur N.C. 392[123].

N'ayant pas encore la possibilité de déterminer leur ordre chronologique, nous les passons en revue d'après leur ordre de publication. On remarquera que la suite des *mayāmer* n'est pas la même chez Bacha et chez Graf. Nous suivons celle du premier.

a) ميمر يحقق للانسان حرية ثابتة من الله في خليقته وان حرية الانسان لايدخل عليها القهر من وجه من الوجوه بتة.

B 9-22 = G 223-238[124]. Sur le libre arbitre, contre ses négateurs, les manichéens en petite part et surtout les prédestinationistes musulmans.

Ms.: *Tyr 45*, 2° (1730 J.-C.). Est-ce celui de Finan? Sinon St Sauveur.

b) ميمر يحقق انه لا يلزم النصارى ان يقولوا ثلاثة آلهة اذ يقولون الاب اله والابن اله والروح القدس اله. وان الاب والابن وروح القدس اله واحد ولوكان كل واحد منهم تاما على حدته.

B 23-47 = G 133-160. Sur la Trinité et l'Unicité de Dieu. Ce problème a préoccupé tous les apologistes chrétiens en Terre d'Islam: car depuis le Coran, l'épithète de *mušrikīn* leur était facilement jeté au visage.

Ms.: *Šuwaīr 134*, 2° (1532 J.-C.), *Deïr eš-Šīr 373* (XVIII[e] s.), pp. 99-128[125] — *Tyr 45*, 3° (1730).

c) ميمر في موت المسيح وانّا اذا قلنا ان المسيح مات عنّا انما نقول ان الابن الازلي المولود من الاب قبل الدهور هو الذي مات عنّا لا في طبيعته الالهية بل في طبيعته

[123] *Mayāmer Taōdoros Abī Qurra, usquf Ḥarrān*, Beyrouth, 1904, 200 pp. Traduction allemande par GRAF, *Die arabischen Schriften des Th. Abū Qurra, Bischofs von Ḥarrān* (ca 740-820), Paderborn, 1910. Ce dernier y a inséré le traité sur les Images, édité par Arendzen. Sur ce travail du P. Bacha, cf. NAU, *Lettre du R. P. Constantin Bacha*, in ROC, 1906, pp. 102-104, et H. GOUSSEN, *Compte-rendu des éditions du P. Bacha*, in *Theologische Revue*, 1906, pp. 148-150; GRAF, *Die Christliche arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit* (Strassb. Theol. Studien), Freiburg im Breisgau, 1905.

[124] Nous donnons ainsi les références à l'édition de Bacha, et leur équivalence, à la version de Graf. Bacha donne un résumé en français des neufs premiers traités dans *Un Traité des œuvres arabes d'Abū Qurra*, 1905, pp. 8-10.

[125] Il est à remarquer que le deuxième traité n'appartient pas à Abū Qurra, mais fait partie de *Kitāb al-Ǧāme'* (cf. *infra*, p. 138-142).

الانسانية وكيف يُعقَل هذا الموت وانه يحسن ان يقال على الابن الازلي في الجهة التي تقوله عليه الارثوذكسية.

B 48-70 = G 198-223. Sur la mort du Christ et sa valeur rédemptrice contre les Nestoriens et les Jacobites.

Ms.: *Orientale 549* (1654 J.-C.), pp. 228-241; *St-Sauveur* (XVe s.)[126] *Šuwaïr 134*, 3°; *Deïr eš-Šīr 373*; *Tyr 45*, 4°.

d) في تحقيق الانجيل وان كل ما لا يحققه الانجيل فهو باطل.

B 71-75 = G 128-133. De la vérité de l'Évangile et que tout ce qui n'est pas établi par l'Évangile est vain.

Ms.: *Orientale 549* (1654 J.-C.), pp. 223-238; *Nasrallah 52* (1568) f. 59v-62r.

e) ميمر في سبيل معرفة الله وتحقيق الابن الازلي.

B 75-82 = Graf 160-168. Des voies de **la connaissance de Dieu. Dans une première partie, Abū Qurra énumère les diverses manières de** connaître Dieu; dans une seconde, **il traite de la paternité de Dieu, de la perfection et de la puissance divine. Traité adressé aux infidèles.**

Ms.: *Nasrallah 52*, f. 43r-46v; *Orientale 549*, pp. 193-201. Cheikho[127] dit que ce traité se termine dans ce ms. par un appendice non édité par Bacha.

f) ميمر في أنه لا يغفر لاحد خطيئته الا بأوجاع المسيح التي حلّت به في شأن الناس وان من لايؤمن بهذه الاوجاع ويقرّ بها للاب عن ذنوبه فلا مغفرة لذنوبه أبدا.

B 83-91 = G 169-177. L'auteur montre aux musulmans la nécessité de la foi dans le Christ et dans sa rédemption pour être sauvé.

Ms.: *Šuwaïr 134*, 4°; *Deïr eš-Šīr 373*, pp. 157-164.

g) ميمر يحقق ان لله ابنا هو عدله في الجوهر ولم يزل معه.

B 91-104 = G 184-198. De la filiation éternelle; ce traité est à placer chronologiquement après le n. j) dont il est la suite.

h) رسالة في اجابة مسألة كتبها ابو قرّة القديس الى صديق له كان يعقوبيا فصار ارثوذكسيا عند ردّه الجواب عليه.

B 104-139 = G 239-277. Réponse à une question posée par le jacobite David à Abū Qurra sur la doctrine de Chalcédoine au sujet de

[126] **Mentionné dans *Mayâmer Taodoros*, p. 6.**

[127] ***Catalogue raisonné*, p. 333.**

l'union des deux natures dans le Christ. Abū Qurra aurait fait connaissance avec cet ami à Jérusalem. David se serait converti à la lecture de ce traité.

i) ميمر في تحقيق ناموس موسى المقدّس والانبياء الذين تنبأوا عن المسيح والانجيل الطاهر الذي نقله الى الامم تلاميذ المسيح المولود من مريم العذراء وتحقيق الارثوذكسية التي ينسبها الناس الى الخلكدونية وأبطال كل ملّة تنتحل النصرانية سوى هذه الملّة.

B 140-179[128] = G 88-128. Dans une première partie, Abū Qurra parle de l'autorité de Moïse et du fait que celle du Christ, de son évangile et de son sacrifice surpassent Moïse, sa Loi et les sacrifices d'Aaron. Cette partie s'adresse aux Juifs.

Dans une seconde (pp. 154-179), l'auteur s'adresse aux confessions chrétiennes et démontre que la foi de Chalcédoine est la seule vraie et cela en dépit des affirmations des Nestoriens, des Jacobites, des Julianistes (Arméniens) et des Maronites.

Mss: *Šuwaïr 134*, 5°; *Deïr eš-Šīr 372*, pp. 166-205, *373*, pp. 59-99; *Sinaï 441*, 4° (1196).

Dans son édition, Bacha avait retranché les passages qui lui paraissaient corrompus, sacrifié aux passions du moment en introduisant le mot monothélite au lieu de maronite[129] qui se trouvait dans le texte primitif et supprimé une page de la *Lettre* d'Abū Qurra à David que le copiste du ms. n'avait su où placer.

j) في الردّ على من ينكر لله التجسّد والحلول فيما احب يحلّ فيه من خلقه وانه في حلوله في الجسد المأخوذ من مريم المطهّرة بمنزلة جلوسه على العرش في السماء.

B 180-186 = G 178-184. Sur la possibilité de l'incarnation du Fils de Dieu, réfutation de ceux qui nient l'incarnation du Verbe Éternel. Ce traité est une suite du n. e).

Comme des mots manquaient dans le codex, Bacha a comblé le vide en ayant soin de mettre entre parenthèses ce qu'il a ajouté.

3) De l'existence du Créateur et de la Vraie religion[130]

[128] Avant d'insérer ce traité dans les *Mayāmer*, Bacha l'avait d'abord publié in Mach., 1903, pp. 633-643, 693-702, 800-809. Tiré à part de 33 pp.; puis en arabe et en français, *Un Traité des œuvres arabes de Théodore Abou Kurra, évêque de Ḥarrān*. Dans toutes ses éditions, l'introduction arabe sur l'auteur est du P. Cheikho, celle concernant le ms. est de Bacha. Bacha fit pour la version française l'introduction sur l'auteur et son œuvre.

[129] La partie concernant les Maronites a été utilisée et publiée par Cl. DAVID, *Recueil de documents et de preuves*, Le Caire, 1908, pp. 504-506. Cf. à ce sujet, *E.O.*, 1906, pp. 92, 349.

[130] Ce traité est étudié par DICK, dans son mémoire dactylographié. Dans un premier

في وجود الخالق والدين القويم

Ce traité, qui est l'œuvre la plus étendue d'Abū Qurra, contient l'essentiel de son apologétique en ce qui concerne l'existence de Dieu et la véracité du Christianisme. «Il n'y vise pas d'interlocuteurs précis mais les non-chrétiens en général. Il ne traite pas du Christianisme dans son essence propre, du mystère du salut par le Christ, mais en tant qu'il répond le mieux aux questions que se pose toute religion au sujet de l'origine et de la destinée de l'homme»[131].

Il est formé de deux parties: a) de l'existence de Dieu. Nécessité d'un être transcendant aux forces de la nature, attributs spirituels de cet être, ce démiurge est aussi créateur, ce créateur n'est pas créé, les créatures ne peuvent nous indiquer si le créateur est une personne unique; b) de la vraie religion: avant de prouver par la raison que le Christianisme est la vraie religion, l'auteur passe en revue les diverses religions, y compris le mazdéisme, le manichéisme et le système de Bardesane. Dans ses preuves, il oppose toujours l'enseignement chrétien à celui de ces dernières. Dans un appendice final, il cite les arguments externes en faveur du Christianisme: sa propagation miraculeuse, transformation morale opérée par lui, sa confirmation par les miracles.

Publié pour la première fois par Cheikho d'après le *Deïr eš-Šīr 373* (XVIIIe s.), dans Mach., t. 15, 1912, pp. 757-774, 825-842; puis à part dans *Traité inédit de Théodore Abou Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Ḥarrān (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion*, Beyrouth, 1912, puis réédité dans *Seize traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens*, Beyrouth, 1906, pp. 56-87; et dans *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens*, 1920, pp. 75-107. Réédité par I. Dick, *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, Jounieh, 1982, 298 pp. Introd. Texte arabe et Index, + LVI pp. Résumé et Bibliographie en français.

Version allemande par G. Graf, *Das Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, extrait de Beiträge Geschichte

chapitre, il dégage l'intentionalité première de l'auteur et les grands schémas de sa pensée en général; dans un deuxième, il analyse le traité lui-même en mettant en lumière les articulations de son argumentation; dans un troisième, il apprécie la valeur de la pensée de l'auteur. Il en a publié une édition critique en 1982 sous le titre *Maïmar fī wuğūd al-Ḫāleq wa d-Dīn al-qawīm*. Le traité est précédé d'une première introduction (pp. 15-105) sur la personne de l'auteur et son héritage littéraire, et d'une seconde (pp. 105-173) sur le traité lui-même. Dick le considère comme le premier ouvrage composé chronologiquement par Abū Qurra, et le date entre 780/785.

[131] Dick, *op. cit.*, p. 100 (C'est l'int. de sa thèse).

der Philosophie des Mittelalters, vol. XIV, Münster, 1913. Nouvelle édition arabe accompagnée d'une version française par Dick, en appendice de 64 pp. à son mémoire.

Mss: *Šuwaïr 134*, 6° (1531); *Deïr eš-Šīr 373*, pp. 2-59.

4) I. Dick a découvert parmi les mss du Sinaï et publié[132] en version française, deux petits traités d'Abū Qurra: *Une apologie du Christianisme* ميمر يحقق أن دين الله الذي يأخذ الله به العباد يوم القيامة ولايقبل منهم دينا غيره هو الدين الذي خرج به الحواريون.

Sin. arab. 447 (XIIIe s.), fol. 128^v^-131, et une *Confession de foi trinitaire et christologique, Hāḏeh amānat al-Orṭoḏoksiya*; *Sin. arab. 549* (Xe s.), fol. 93-96^v^, et *561* (XIIIe s.), fol. 485-489. C'est le premier codex qui a servi de base à l'édition, les variantes du *561* ont été portées en note. Une troisième version de la *Confession de foi* se trouverait dans le *Sin. arab. 11* (1112 J.-C.), fol. 152^r^-163^v^. Elle dépend davantage du *561*, plutôt que du *549*. Autre ms.: *Sbath 1324*, 15°. Dans le *Sin. arab. 573* (XIIIe s.), vers le fol. 481^r^, *Profession de foi d'Abū Qurra*, que nous n'avons pas pu analyser.

5) Le Christ est-il mort volontairement ou involontairement[133]

هل المسيح مات باختياره أو رغما عنه

Ce fragment figure dans le *Sin. Ar. 72*, f. 117^r^-118^v^ (897 J.-C.). Ce texte correspond à une partie du 9e opuscule grec d'Abū Qurra (P.G., t. 97, col. 1529), et il figure dans le K. al-Gāmeʿ, f. 119^r^.

6) Œuvres inédites. Appartiennent encore à Abū Qurra les œuvres suivantes:

A) Un groupe de six traités du *Sbath 1324* 12-16 (1776 J.-C.) et qu'on retrouve dans la collection du P. Paul Naǧm à Alep[134]. Ils sont tous à caractère apologétique et polémique: a) *Masāʾel wa aǧwiba ṭaʿn ʿala l-barrāniyīn*, Questions et réponses contre ceux qui sont du dehors (de la foi chrétienne); série de huit questions avec leurs réponses contre les musulmans. L'auteur dit avoir été accosté par un musulman, accompagné de ses amis, auprès du Saint-Sépulcre de Jérusalem. Autre témoin, le *Patr. orth. Damas 1616*, 9° (XVIIIe s.).

b) ردّ على الذين يقولون ان النصارى يؤمنون بالاه ضعيف اذ يقولون ان المسيح الاه وانه لطم وضرب وصلب ومات وقام.

[132] *Deux écrits inédits de Théodore Abū Qurra*, Le Muséon, t. 72, 1959, pp. 53-67.

[133] Publié par S. H. Griffith, *Some unpublished arabic Sayings attributed to Theodor Abū Qurrah*, in Le Muséon, t. 92, 1979, pp. 29-35.

[134] Al-Fihris, I, n. 162-167.

Réfutation de ceux qui disent que les chrétiens croient en un Dieu débile, puisqu'ils croient dans le Christ qui a été outragé, frappé, crucifié, mort et ressuscité. Contre les Musulmans. c) *Radd ʿala l-laḏīn yaqūlūn inna Kalimat Allāh maḫlūqa*, Réfutation de ceux qui disent que le Verbe de Dieu a été créé. Également contre les Musulmans. d) *Maqālat fī taḥqīq dīn an-naṣāra*. Confirmation de la religion chrétienne, adressée aux Musulmans. e) *Kitāb ar-radd*, Livre de la réfutation, dans lequel l'auteur réunit les prophéties concernant l'Incarnation, la crucifixion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ et leur réalisation en sa personne. f) *Fī nubu'āt al-anbiā' wa l-išārāt wa r-rusūm fī maǧī' al-Masīḥ*[135]. Apologie chrétienne contre les Juifs. Autre témoin, *Patr. orth. Damas 1616*, 10° (XVIIIᵉ s.).

B) La publication, même succinte, de la liste des mss arabes du Sinaï a exhumé de nouveaux morceaux ayant Abū Qurra pour auteur. Nous en avons déjà mentionné trois. Nous y ajoutons: Une homélie pour le 6ᵉ dimanche du Carême, *Sin. arab. 447* (XIIIᵉ s.), ff. 177-179, et la péroraison d'une autre, péroraison laudative suivie d'une invocation en faveur du calife al-Ma'mūn, même *Sin. arab. 447*, fol. 179-182ᵛ. Le même Ms. du Sinaï contient en outre deux homélies pour la fête de Pâques. Mais leur attribution à Abū Qurra n'est pas évidente.

C) Nous signalons un groupe de trois homélies pour les 1ᵉʳ, 4ᵉ et 5ᵉ dimanches du Carême. La première est une invitation à observer avec le jeûne corporel, le jeûne moral par la pratique du 1ᵉʳ commandement et l'exercice de l'aumône. La 2ᵉ homélie porte dans l'*Orientale 510*, qu'elle est destinée pour le 1ᵉʳ mercredi de carême; elle met en garde contre les vices et leurs suites dangereuses. La 3ᵉ expose que la vénération des mystères du Christ nous protège dans notre lutte contre Satan.

Mss: *St-Jacques 8* (1451 J.-C.), ff. 30ᵛ-35ᵛ; 49ᵛ-55ʳ; 55ʳ-64ʳ: *Orientale 510* (XVIIIᵉ s.), pp. 71-78; *512* (XVIᵉ s.), pp. 636-644.

Dans son compte rendu de *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*[136], Cheikho mentionne, comme faisant partie du fonds arabe de l'Orientale, mais sans mentionner de cote, deux autres homélies de notre auteur; l'une sur le Pharisien et le Publicain et l'autre sur la pénitence. La première se trouve en réalité dans l'*Orientale 512*, pp. 636-663, et le *Saint-Sauveur N.C. 628* et la seconde, dans l'*Orientale*

[135] Le titre de ce traité est en réalité: في نبوات الانبياء والاشارات والرسوم في مجئ المسيح وتجسده والامه وصلبه وقيامته وصعوده الى السماء وفي أبطال مذهب اليهود ونفيهم لكفرهم بالمسيح ودخول الامم في موضعهم لايمانهم بالمسيح وطاعتهم له. Graf, *GCAL*, II, p. 15, n'admet pas son authenticité.

[136] *Mach.*, 1911, p. 154.

510, pp. 71-78. M. Van Esbroeck a révélé l'existence d'une homélie d'Abū Qurra sur la Transfiguration dans une version géorgienne, contenue dans le *Ms. Tiflis A-144* (X[e] s.) et le *Tiflis A 1109* (IX[e]-X[e] s.)[137].

D) Nous avons mentionné dans la notice d'Abū Qurra que d'après le témoignage de l'Anonyme de la *Chronique de 1234*, l'évêque de Ḥarrān a rencontré al-Ma'mūn «et il y eut entre eux une longue discussion au sujet de la foi des chrétiens. Cette discussion, continue l'Anonyme, pour qui veut la lire, est écrite dans un livre spécial».

Ce passage d'un historien sérieux, originaire d'Edesse, nous permet de restituer à Abū Qurra une œuvre que la plupart des auteurs lui dénient de nos jours[138]. Il s'agit de sa *Muǧādala*, ou *Controverse* avec des théologiens musulmans à la cour d'al-Ma'mūn. Quatre contradicteurs et une nombreuse assistance sont en présence du calife pour damer le pion au défenseur de la religion chrétienne. Ils sont quraïšites et représentent les grandes écoles de l'Islam, Muḥammad ibn ʿAbdallah aš-Šāmī, Ibrāhīm al-Ḫuzāʿi, Sālem al-Hamadānī et Šaʿšaʿ al-Baṣrī. Il est bien probable que ces personnages sont fictifs.

La discussion dura plusieurs jours et tourna à l'avantage du contradicteur chrétien. Elle roula sur les points habituels, objets de divergence entre l'Islam et le Christianisme: la circoncision, les deux Testaments, la divinité du Christ, la Trinité, la Passion volontaire du Christ, les actes humains du Christ, etc. Comme il convient dans une discussion avec des musulmans, Abū Qurra cite le Coran, et se réfère parfois à la Bible et à l'Évangile sans jamais en citer un passage.

En dehors de l'Anonyme d'Edesse, Abū l-Barakāt connaît la *Muǧādala*[139]. Elle nous est parvenue en deux recensions, l'une, l'originale plus courte, et l'autre, plus développée, d'origine jacobite.

Mss de la recension melchite: Graf[140] en signale douze témoins, dont le plus ancien est le *Borg. ar. 135* (1408 J.-C.), ff. 157[v]-172[v]; nous y ajoutons les *Par. arab. 71* (XVI[e] s.), ff. 12[v]-41[v]; *258* (XV[e] s.), ff. 231[r]-247, et le *Nasrallah 2* (XVII[e] s.), pp. 45-76[141].

[137] *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain, 1975, pp. 176, 156.

[138] Cf. Graf, *G.C.A.L.*, II, pp. 21-22; *Die arabischen Schriften des Theodor*, pp. 78-83; *Christliche Polemik gegen den Islam*, in Gelbe Heffe, 1926, II, pp. 825-842; Kh. Samir, *Islamochristiana*, I, 1975, pp. 155-156.

[139] «Il a (Abū Qurra) une controverse connue et des traités» «له مجادلة معروفة ومقالات». *Kitāb Miṣbāḥ aẓ-ẓulma*, édit. Kh. Samir, p. 301.

[140] *G.C.A.L.*, II, pp. 21-22.

[141] Kh. Samir prétend que la Muǧādala se trouve dans le *Par. ar. 215*, ff. 121[a]-154[a] (1590) et que le nom d'Abū Qurra est remplacé par le catholicos nestorien Timothée. La

La recension jacobite, en dehors des variantes qu'elle renferme, dilue le texte. Pour elle, le polémiste chrétien devient Šam'ūn de Ḥabsanās dans le Ṭūr 'Abdīn, supérieur du couvent de Qartamīn, puis évêque de Ḥarrān. Graf en signale sept témoins dont le plus ancien est le *Par. Syr.238* (1473 J.-C.), caršūnī, ff. 167ʳ-188ʳ où le calife n'est plus al-Ma'mūn, mais son père Hārūn ar-Rašīd. Il faut ajouter à la liste de Graf l'*Orientale 671* (XIXᵉ s.), le *Mār 'Abda 77* (XVIᵉ-XVIIᵉ s.), le *Par. arab. 5141* (1884), 72ᵛ-85ᵛ et le *Nasrallah 5* (XIXᵉ s.), pp. 1-19.

Nous sommes partisan d'une présentation de la religion chrétienne, faite sous forme de questions et de réponses devant al-Ma'mūn. Elle a eu lieu à Ḥarrān. Elle a du être perdue comme nombre d'œuvres d'Abū Qurra. Un arrangement en a été fait quatre ou cinq siècles plus tard, en tout cas avant 1363, et nous est parvenu en deux recensions, l'une melchite, l'autre jacobite. L'auteur de l'arrangement a changé le lieu de la discussion et lui a donné la forme courante de *maǧles*.

b) ŒUVRES GRECQUES

Jusqu'à Assemani, Abū Qurra n'était connu en Occident que par ses œuvres grecques. Migne, en effet, recueillit tout ce qui en avait été imprimé depuis 1575 et en forma un *Corpus* de 43 opuscules qu'il publia[142]. Fabricius[143] fournit toutes indications sur les premières publications, toutes partielles d'ailleurs.

D'autres écrits ont été découverts depuis et sont encore à l'état de manuscrits. Ce sont des scholions sur la Bible et des dialogues contenus dans des mss du Sinaï, de la Vaticane et du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople. Ils sont mentionnés par Graf[144]. Nous y ajoutons quelques pièces découvertes depuis; M. Richard[145] a signalé

dite controverse se trouve bien dans le ms. cité mais aux ff. 228ᵛ-260ᵛ. Celle transmise aux ff. 121ʳ-154ʳ sous le titre «Réponses d'Abū Qurra, évêque de Ḥarrān, à trente-quatre questions du calife al-Ma'mūn» appartient par contre à Timothée et n'a aucun lien avec notre auteur.

[142] *P.G.*, t. 94, col. 1586-1595; 96, col. 1336-1348 (parmi les œuvres de J. Damascène); t. 97, col. 1469-1609 (Corpus). Sur ces écrits grecs et leurs relations avec les écrits arabes, cf. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*, pp. 67-77; A. Th. KHOURY, *Les Théologiens byzantins*, pp. 93 sq.

[143] *Bibliotheca greca*, 2ᵉ édit., 1790-1809, t. X, pp. 363-371.

[144] *G.C.A.L.*, II, p. 20.

[145] M. RICHARD, *Le Traité de Georges Hiéromoine sur les hérésies*, in R.E.B., 1970, p. 241. Le même ms d'Ochrid contient les traités d'Abū Qurra dans l'ordre suivant: 2, 3, 5, 7, 8, 16, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 33, 15, 42, 31, 1, 4.

deux nouveaux traités d'Abū Qurra dans le *cod. 86 (Mošin 84)* du Musée National d'Ochrid (XIIIe s.)[146]. Le premier, pp. 71-73, est dirigé contre les Sévériens, 'Αντίθεσις ἐπι πρόσωπον τῶν Σευεριανῶ (sic) κατὰ τῆς 'Ορθοδόξ0υβ πιστεως; le second, pp. 73-74, s'intitule τὰ κεφάλαια ἐν οἷς δεικνυται τὸ ἀπεοικὸς τοῦ τινος ἀνθρώπου τῇ κατὰ Χριστοὺ ἕνωσει.

Dans le *Corpus* théodorien, 16 opuscules s'adressent à des musulmans, les nos 3, 25, 21, 8, 23, 32, 22, 18, 19, 20, 24, 9, 35, 36, 37, 38[147]. Comme la forme de dialogue leur est sous-jacente et que les interlocuteurs de l'évêque de Ḥarrān étaient des Arabes, ils ont dû être prononcés en arabe, puis rédigés en grec.

Nous donnons la liste des opuscules édités. Le 1er s'intitule: *Nous avons contre nous cinq ennemis*; *le Sauveur nous en a délivrés.* Dialogue entre un chrétien et un non-croyant — Le 2ème est dirigé contre l'hérésie des Acéphales et des Sévériens (*P.G.*, t. 97, col. 1469-1492) — Le 3ème (col. 1492-1504) est formé par le dialogue avec le préfet du drome de Homs, sur l'existence de Dieu et la preuve de la Trinité[148]. Le 4ème (*op. cit.*, col. 1504-1521), est un exposé de la foi orthodoxe sur le Christ, telle qu'elle a été définie au concile de Chalcédoine. «*Lettre contenant la foi orthodoxe et pure, envoyée par le bienheureux pape Thomas, patriarche de Jérusalem, aux hérétiques d'Arménie, dictée d'abord en arabe par Théodore, surnommé Abū Qurra, évêque de Ḥarrān, et traduite* (en grec) *par Michel, prêtre et syncelle du trône apostolique avec qui elle fut envoyée, contenant la seule vraie foi au sujet du Christ, notre Dieu, tel que c'est dans la formule du concile de Chalcédoine*».

Le traité est souvent appelé *Lettre aux Arméniens.* Nous sommes ainsi certains qu'il a été composé en arabe, puis traduit en grec, par Michel le Syncelle entre 811/813[149]. L'original arabe est perdu[150]. — Le 5ème, «*Pourquoi nous disons que l'humanité du Christ est la même que*

[146] V. MOŠIN, *Les manuscrits du Musée National d'Ochrida*, dans Musée National d'Ochrid, Recueil de travaux, Ochrid, 1961, pp. 234 sq.

[147] Résumé des 11 premiers, in KHOURY, *Les Théologiens byzantins*, pp. 93-105. L'auteur hésite sur l'attribution des cinq derniers à l'évêque de Ḥarrān. Cf. leur résumé, pp. 80-82.

[148] Analyse in A.Th. KHOURY, *Les Théologiens byzantins*, I, pp. 93-95. Dans la tradition géorgienne, il s'agit du préfet d'Edesse.

[149] Cf. Th. ZORDANIA, *Chroniques et autres matériaux concernant l'histoire de la Géorgie* (en géorgien), t. I, Tiflis, 1892, pp. 88-89.

[150] Dans *Nasrallah 52*, f. 46v-50v, nous avons un extrait intitulé: Addition à son Épître pour l'Arménie: زيادة على رسالته الى أرمينية. Tel était, sans doute, le titre de l'original arabe.

celle de Pierre et de Paul, et nous ne disons pas que le corps du Christ que nous mangeons est le même que celui de Pierre et de Paul et celui des autres gens.

Le 6ème, Démonstration que la souillure du péché d'Adam se transmet à tout le genre humain et que la grâce de la purification nous provient de l'Incarnation du Christ. — Le 7ème, De la lutte du Christ contre le démon et le profit qu'a tiré l'humanité de la victoire du Christ. Le 8ème (*op. cit.*, col. 1528), est une réponse à une objection contre la Trinité. Le 9ème (*op. cit.*, col. 1529), concerne la mort volontaire du Christ. L'auteur reprend avec plus de détails le passage de la controverse sur le même sujet (t. 96, 1340-1341). L'opuscule se retrouve en version arabe dans le *Sin. arab. 72* (897 J.-C.), fol. 117rv. Le 10ème, Dialogue avec un juif, lui prouvant que dans la Thora, il y a beaucoup de choses qui s'appliquent au Christ et des saints qui en étaient l'image. — Le 11ème, Dialogue avec un Nestorien sur le verset de Matthieu, XXVIII, 18 (réminiscence du traité arabe n.c.) — Le 12e, Dialogue avec un Nestorien: «Qui est mort pour nous, un homme ou un Dieu?» (réminiscence du même traité) — Le 13e, Dialogue. Le Verbe fils de Dieu est né d'une vierge réellement et non d'une façon fictive, il a eu faim, il a souffert et est mort (réminiscence du traité n. i) — Le 14e, Dialogue courtois avec un Nestorien qui aurait demandé à Abū Qurra pourquoi vous appelez la Vierge Marie mère de Dieu et non mère du Christ. — Le 15e, Dialogue avec un Nestorien au sujet du Christ et que Dieu l'a oint en tant qu'homme, parce que Dieu ne peut être oint. — Le 16e, Dialogue avec un païen qui lui a demandé: Puisque vous dites que Dieu se trouve en tout lieu, comment peut-il être dans les entrailles de sa mère — Le 17e, Dialogue avec un non-croyant qui lui a demandé: Comment le Christ a dit d'une façon claire: «celui qui n'est pas baptisé par l'eau et l'Esprit ne peut entrer dans le royaume des cieux» et que les justes qui ont vécu avant lui ont pu pénétrer aux cieux. — Le 18e (*P.G.*, 94, col. 1585-1597) donne les critères de la vraie religion. La première partie de cet opuscule (col. 1585-1596) contient la *Controverse entre un sarrazin et un chrétien*; la seconde (col. 1596-1597) contient un développement sur les critères de la vraie religion[151]. Le 19e (*P.G.*, 97, col. 1544-1545), Contre la mission de Mahomet[152]. — Le 20e (*P.G.*, 97, col. 1545-1548): Mahomet est ennemi de Dieu et possédé du démon[153].

[151] Analyse in KHOURY, *op. cit.*, pp. 101-102.
[152] Analyse in KHOURY, *op. cit.*, pp. 102-103.
[153] Analyse in KHOURY, *op. cit.*, p. 103.

Dans le 21ᵉ (*op. cit.*, 97, col. 1548-1552), «la vérité du Christianisme éclate dans sa faiblesse»[154]. — Le 22ᵉ (*P.G.*, 97, col. 1552-1553), de l'Eucharistie: le pain consacré est le corps du Christ[155]. — Le 23ᵉ (*P.G.*, t. 97, col. 1553-1556) est une réponse à une objection contre la divinité du Christ: quoique devenu homme, le Christ demeure vrai Dieu[156]. — Le 24ᵉ (t. 97, col. 1556-1557), de l'excellence de la monogamie[157]. — Le 25ᵉ (*P.G.*, t. 97, col. 1492-1504), de la filiation divine[158] (réminiscence du traité n. g). — Le 26ᵉ, Dialogue avec un hérétique comme quoi le Fils est engendré de par sa nature et que le Père est géniteur[159]. — Le 27ᵉ (*P.G.*, t. 97, col. 1565-1567), au sujet des noms divins. — Le 28ᵉ (1567-1575), Dialogue avec un hérétique sur la signification des mots Dieu et déité et qu'ils expriment deux identités différentes, non une seule. — Le 29ᵉ, Dialogue avec un Nestorien sur la nature humaine assumée par le Christ[160]. — Le 30ᵉ, Dialogue avec un jacobite comme quoi le Christ est en même temps Dieu et homme. — Le 31ᵉ, Contre les Origénistes, sur l'éternité des peines de l'enfer. — Le 32ᵉ (*P.G.*, 97, col. 1583-1584), de la mort du Christ et de l'Union hypostatique[161]. Cet opuscule n'existe qu'en version latine. — Le 33ᵉ, Dialogue avec un Nestorien. — Le 34ᵉ, Question et réponse sur le temps. — Le 35ᵉ (*P.G.*, 97, col. 1588-1592), de la cause du bien et du mal. Le texte reproduit la première partie de la *Controverse entre un sarrazin et un chrétien* qui traite du même sujet (t. 97, col. 1336-1341). — Le 36ᵉ (*P.G.*, 97, 1592-1593), de la Divinité du Christ. Ici encore, sauf de rares écarts, l'opuscule reproduit les paragraphes 2 et 3 de la 2ᵉ partie de la *Controverse* (t. 96, col. 1344). — Le 37ᵉ (t. 97, col. 1593), texte parallèle aux 3ᵉ et 4ᵉ parties de la *Controverse* (t. 96, col. 1345). — Le 38ᵉ (t. 97, col. 1593-1596) répond à une objection du Sarrazin sur la

[154] Analyse in KHOURY, *op. cit.*, pp. 97-98. «Le dialogue est brillant et très vivant. Il se ressent de près des tournures arabes. On pourrait, pour certains passages, reconstituer l'original arabe qui a servi de document lors de la rédaction» (p. 97).

[155] Analyse in KHOURY, *op. cit.*, pp. 100-101.

[156] Analyse in KHOURY, *op. cit., p. 99. Les Nᵒˢ* 18 à 23 sont des dialogues avec un Sarrazin.

[157] Analyse in KHOURY, *op. cit.*, pp. 104-105.

[158] Analyse in KHOURY, *op. cit.*, pp. 95-96.

[159] Cet opuscule porte pour titre dans la traduction de Turrianus «*Theodori monachi demonstratio*». Un ms. bavarois l'attribue à «Théodore prêtre de Raïthou», confondant ainsi Abū Qurra, avec l'auteur de la *Pro paraskevi.*

[160] Les opuscules 27, 28 et 29 ont été édités par A. H. CANISIUS, *Lectiones antiquae*, t. 2, Anvers, 1725, pp. 467-472, sous le nom de Théodore l'Hagiopolite.

[161] Analyse in KHOURY, *op. cit.*, pp. 99-100.

notion de sanctificateur et sanctifié; texte abrégé de la *Controverse* (*P.G.*, t. 96, col. 1345-1348). — Le 39e, Réponse à un interlocuteur qui l'a interrogé sur les choses pures et impures dans le Nouveau Testament. — Le 40e, Le corps d'Adam était passible des souffrances et de la mort par nature, mais par une grâce de Dieu, il en a été préservé jusqu'à ce qu'il l'ait perdue par sa faute. — Le 41e, Dialogue sur la mort, comment elle a été vaincue alors que nous allons mourir. — Le 42e (*P.G.*, t. 97, col. 1599-1601), Brève doctrine des noms divins communs à la Trinité ou propres à chaque personne. — Le 43e (*P.G.*, t. 97, col. 1601-1609), sur l'Incarnation et l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Verbe.

Appartient aussi à Abū Qurra, les *Réponses d'Abū Qurra aux Sarrazins, d'après l'enseignement de Jean Damascène*[162]. Migne[163] classe parmi les œuvres de Jean Damascène une *Controverse entre un sarrazin et un chrétien*. Appartient-elle au Chrysorrhoas, est-elle une œuvre de son continuateur Abū Qurra, et serait-elle un remaniement tardif de quelques opuscules de l'évêque de Ḥarrān? Les opinions sont partagées à ce sujet[164] et il semble prématuré d'y donner une réponse. La *Controverse* est certainement redevable sur plus d'un point aux deux théologiens, mais ne peut être attribuée avec certitude à l'un plutôt qu'à l'autre. Cependant, vu la dépendance qui existe entre les opuscules 9, 35-38 et la *Controverse*[165], nous sommes davantage porté à l'attribuer à l'évêque de Ḥarrān. Les réminiscences damascéniennes s'expliqueraient par le fait que Théodore a été le disciple de ce Père.

C) ŒUVRES EN SYRIAQUE

Abū Qurra lui-même, dans un de ses dialogues, dit avoir écrit en syriaque 30 maïmars, dont trois contre les Jacobites. Ils sont tous perdus.

[162] *P.G.*, t. 94, col. 1596-1597.

[163] *P.G.*, t. 96, col. 1335-1348 d'après l'édition de Galland, et t. 94, col. 1585-1596, d'après Lequien. Cette dernière est incomplète et souffre d'interversion.

[164] Cf. l'exposé de A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins*, pp. 68-82.

[165] «Ajoutons que les opuscules 9, 35-38 d'Abu Kurra reprennent des parties diverses du trexte de la *Controverse* dans une rédaction plus longue: elle comprend un certain nombre de détails et d'explications supplémentaires. Mais dans l'ensemble, le parallélisme est si étroit qu'on peut parler d'emprunt direct et littéral (*P.G.*, t. 97, 1588-1596)». A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins*, pp. 68-69.

VERSIONS GÉORGIENNES

Il était normal que les écrits d'Abū Qurra, dont une partie combattait le Monophysisme, aient intéressé l'Église géorgienne qui avait à lutter contre la même hérésie. D'autant plus qu'au VIIIe-IXe s., elle avait encore des liens de dépendance avec Antioche.

C'est à partir du IXe-Xe s. que les écrits d'Abū Qurra commencent à pénétrer dans la littérature géorgienne grâce à Georges l'athonite. On doit surtout à Arsène d'Iqalto (XIe-XIIe s.) la traduction de la plupart des ouvrages dirigés contre l'Islam. L'antiquité de ces traductions, jointe à la présence de certains écrits qui ne se sont conservés, apparemment, qu'en géorgien, justifie l'intérêt qu'on doit leur porter[166].

VERSIONS RUSSES

En 1611, on traduisit en russe le traité de polémique anti-musulman d'Abū Qurra, appelé en russe Fédor Abukara[167].

ABŪ QURRA TRADUCTEUR

Ibn an-Nadīm rapporte: «Parole (*kalam*) sur les Premiers analytiques: Ils ont été traduits en arabe par Théodore. On dit qu'il les présenta à Ḥunaïn qui les corrigea»[168]. Il faut croire qu'Ibn Isḥāq mésestimait parfois les œuvres d'autrui. En effet, nous savons par

[166] Sur Abū Qurra géorgien, Cf. I. DICK, *Traité de l'Existence du Créateur et de la vraie religion de Th. Abū Qurra*, pp. 89-92. Et surtout ROUSSOUDANE GVARAMIA, *Auteurs chrétiens de langue géorgienne*, in art. collect. *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*, in Islamochristiana, vol. 6, Rome, 1980, pp. 290-291.

[167] N. ELISSÉEF, *L'Islamologie en U.R.S.S.*, in Mélanges Louis Massignon, t. II, 1957, p. 30: «Un étudiant de l'Académie de Théologie d'Ostrov en Volhynie, au début du XVIIe s., se rendit même en Arabie, — c'est-à-dire qu'il alla en Syrie ou en Palestine — pour acquérir le traité contre l'Islam du célèbre Théodore Abukar (Abu Qurra), jeune contemporain de Jean Damascène. Rentré avec une version grecque du «Livre ... contre divers hérétiques, juifs et sarrazins», il le traduisit en russe en 1611. Ces deux auteurs, Jean Damascène et Abū Qurra, vivant en milieu arabe, connaissaient évidemment l'Islam beaucoup mieux que les auteurs byzantins plus tardifs, et malgré leur emportement polémique ne se permettaient pas d'altérations fantaisistes. Cependant les derniers connaissaient généralement une diffusion plus large en Moscovie».

(I.I. KRATCHKOVSKI), *Œuvres complètes* (en russe) t. V (consacré à l'histoire de l'Arabistique russe, pp. 21-22). Nous devons ce renseignement à M. le professeur N. Elisséef. Lettre du 24 mars 1983.

[168] *Al-Fihrist*, édit. du Caire, p. 348. Même attestation chez IBN AL-QIFTI, *op. cit.*, p. 36.

ailleurs que la version de Théodore était utilisée dans les cercles péripatéticiens de Bagdad. Al-Ḥasan ibn Suwār, Yaḥya ibn ʿAdī et Abū Bišr Matta s'y référaient. Ils s'accordent tous à la considérer très supérieure à la version syriaque de Ḥunaïn.

Qui est ce Théodore? Le *Par. arab. 2346* l'appelle Théodore an-Niḏāzi[169]. P. Krans[170] a, le premier, établi que ce Théodore n'était que Théodore Abū Qurra. Il a été suivi par R. Walzer[171]. Une récente thèse allemande de doctorat[172] a confirmé l'opinion des deux auteurs précédents. De sorte que nous sommes sûrs actuellement qu'en plus de sa version des *Premiers analytiques*, l'évêque de Ḥarrān traduisit deux traités pseudo-aristotéliciens qui lui avaient été commandés par un des plus proches collaborateurs iraniens du calife al-Maʾmūn, au cours de la guerre que celui-ci mena contre son frère al-Amīn, Ṭāher ibn al-Ḥusein, fondateur de la dynastie Ṭāhirīde au Ḫurasān. L'un de ces traités, *Faḍāʾel an-nafs*, se trouve à Istanbul dans le *Köprülü 1608*, ff. 66ᵃ-73ᵇ[173] (Xᵉ s. Hég.). Les *Premiers analytiques* ont été édités par A. Badawi[174], d'après le *Par. arab. 2346* (1018 J.-C.). Autre manuscrit, le *Chester Beatty 3769.*

Si Abū Qurra est l'auteur de la version des *Premiers analytiques* pourquoi le copiste du *Par. arab. 2346* l'appelle-t-il Théodore an-Niḏāzī? Cette mauvaise graphie peut être attribuée soit au copiste, soit à une lecture défectueuse de K. Georr. Nous remplaçons an-Niḏāzi par Nizārī car le copiste a pu, par distraction, ajouter un point au-dessus du *raʾ*. Nous savons par ailleurs que deux grandes fractions de la tribu des Nizār, les Rabīʿa et les Taġleb, nomadisaient dans la Syrie du nord. L'appartenance d'Abū Qurra à l'une de ces tribus ainsi envisagée nous expliquerait la qualité et la tournure de son verbe arabe.

B) Écrits douteux

L. Maʿlūf a publié dans le *Mach.*[175], sous le nom de Théodore Abū

[169] *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948, p. 190.

[170] *R.S.O.*, XIV, 1932, p. 3, note 3.

[171] E.I., art. *Aristutalis*, p. 652; *L'Eveil de la philosophie islamique*, p. 33; cf. aussi E. Peters, *Aristoteles arabus*, Leiden, 1968, pp. 74-75; R. Paret, *Les premières traductions arabes d'œuvres grecques*, in Byzantion, t. 29-30, 1959-1960, pp. 393, n. 4, 401.

[172] M. Kellermann, *Ein pseudaristotelischer Traktat über die Tugend*, Dissertation Erlangen, 1965.

[173] F. Sayyed, *Ǧāmiʿat ad-duwal al-ʿarabiya. Fihris al-maḫṭūṭāt al-muṣawara*, I, Le Caire 1954, p. 229, n. 298.

[174] Manṭiq Arisṭu, pp. 309-563; cf. *Oriens* VI, 1953, pp. 129 sq.

[175] *Le plus ancien manuscrit arabe chrétien. Au sujet des motifs de l'Incarnation du Fils de Dieu*, Mach., t. 6, 1903, pp. 1014-1023.

Qurra, les chap. 5 à 8 d'un ouvrage intitulé *Ǧāme' wuǧūh al-īmān* contenu dans le *Br. Mus. 4950* (877 J.-C.), ff. 1r-197v. Le P. Cheikho les a réédités sous la même paternité[176]. Or il est douteux que cet ouvrage appartienne à notre auteur.

Nous faisons la même remarque pour le traité attribué à Abū Qurra, il est vrai d'une façon douteuse, par le P. Cheikho, contenu dans l'*Orientale 552*, pp. 2-47 (1718)[177], *Masā'el ahl al-adiān min al-muwaḥḥidīn wa aṣḥāb al-āyatain* (sic). Il ne s'agit pas là d'un traité indépendant, mais du chap. 18 du *Ǧum'a wuǧūh* (sic) (mieux *Kitāb al-ǧāmé'*). Ensuite le dernier mot du titre est à corriger par *al-iṯnaīn*[178]. *Aṣḥāb al-iṯnaīn* sont les dualistes, c'est-à-dire les manichéens.

De même est non fondée l'attribution faite par Cheikho à l'évêque de Ḥarrān des deux autres traités de l'*Orientale 552*, pp. 97-169, réfutation des objections des infidèles, des Juifs et des Musulmans contre le Christianisme; pp. 179-228, dissertation sur les trois fondements de la religion chrétienne, le baptême, l'Eucharistie et la Résurrection de la chair. Ce sont, en réalité, des parties de l'ouvrage de Gérasime[179], *al-kāfī fī l-ma'na aš-šāfī*.

Cheikho voudrait également attribuer à notre auteur des questions théologiques, *maqālat lāhūtiya*, qu'il ne détermine pas davantage et qui se trouveraient dans deux codex de l'Orientale, dont l'un date de 1702[180].

Des mss, plus nombreux que ceux qui contiennent l'héritage certain d'Abū Qurra, lui attribuent et renferment une discussion avec Abū Rā'iṭa et 'Abdīšū'. Nous l'avons étudiée à l'époque de sa composition que nous estimons être la fin du XIIIe s.[181] De même, il est arrivé à des copistes de substituer le nom de l'évêque de Ḥarrān à celui du véritable auteur de certaines muǧādala, tant Théodore est resté, auprès de beaucoup, le type du champion du Christianisme contre l'Islam. Ainsi le *Par. ar. 215* (1590), ff. 121r-154r où Abū Qurra remplace le Catholicos Timothée Ier; les copistes de *Sbath 542* (1539), pp. 2-57 et du *Var. ar. 136*, ff. 92v-146r le substituent à Ibrahīm aṭ-Ṭabarānī.

176 *Seize traités théologiques*, pp. 87-99; *Vingt traités théologiques*, pp. 108-120. Photocopie du dernier fol. par M. D. Gibson, *Studia Sinaïtica*, n. XII, 1907, p. xviii.

177 *Catalogue raisonné*, p. 336.

178 Même erreur faite par *Islamochristiana*, I, 1975, p. 155.

179 Cf. cette *Histoire du mouvement littéraire*, vol. 3, t. 2, pp. 115-118.

180 *Catalogue raisonné*, p. 248.

181 *Hist. du mouvement littéraire, op. cit.*, p. 134.

Abū Qurra est également mis à contribution dans une production hagiographique de l'époque, la *Passio* de Michel le Sabaïte, dans laquelle il joue le rôle d'un conteur[182].

Jugement sur l'œuvre d'Abū Qurra

L'importance de l'œuvre d'Abū Qurra n'échappe à personne. Au point de vue historique, les grandes familles religieuses qui se partageaient la société au début du califat abbāsīde, nous apparaissent avec leurs préoccupations, leurs rivalités. Tout en vivant côte à côte, en se pénétrant, surtout dans la région de Ḥarrān, ces familles ne manquaient pas parfois d'entrer en lutte. Abū Qurra est l'un des rares témoins de valeur de la pensée orthodoxe et orientale — non byzantine — de la fin du VIIIe et du début du IXe s.

L'apport qu'il amène avec lui est considérable: il est le continuateur de la pensée du Damascène. Comme lui et peut-être plus que lui, il formule une synthèse de la foi et de la raison et annonce de loin la scholastique, son système philosophique étant une première ébauche de synthèse entre l'aristotélisme et le christianisme. Mais Abū Qurra n'est philosophe que pour mieux servir la théologie. Sa formulation de la doctrine christologique est claire et nette; elle dépasse même celle du Damascène. Sa dialectique est serrée et laisse peu de répit à ses adversaires.

Abū Qurra n'a pas été sans avoir exercé une influence sur la formation dogmatique de l'Islam. Nous pouvons dire de lui ce que nous avons dit jadis du Damascène: «Son influence s'est manifestée même dans l'Islam d'une double façon. Instigateur du courant qadarite et muʿtazilite, il donna l'impulsion au mouvement intellectuel de pensée à raison apologétique contre l'Islam... L'Islam avait triomphé par la force matérielle; mais il lui fallait ensuite, en présence des religions anciennes existantes, Christianisme, Judaïsme, Manichéisme, produire des titres rationnels de son existence et de sa transcendance supposée. La polémique du Damascène et de ses continuateurs força les penseurs musulmans à s'initier à la philosophie aristotélicienne, à appliquer aux données de la révélation musulmane des principes rationnels pouvant expliquer l'accord ou l'opposition de la raison et de la foi, la liberté humaine, la distinction des attributs de Dieu, la création ou l'éternité de la parole de Dieu dans le Coran, la valeur des traditions sur lesquelles

[182] Cf. *infra*, p. 159 sq.

l'Islam est fondé. En réalité, le Damascène fut à l'origine de l'élaboration de la théologie musulmane»[183].

Au point de vue lexique enfin, les philologues trouveront dans l'œuvre d'Abū Qurra le vocabulaire arabe chrétien le plus ancien. Son style ne manque pas d'élégance et dépasse de beaucoup celui des auteurs melchites postérieurs.

ŒUVRES ANONYMES

Nous sont parvenus, soit à l'état d'anonymes, soit sous des noms d'emprunt, la discussion du moine Abrahām de Tibériade, la légende du moine Baḥīra, quelques traités et des récits hagiographiques.

MUǦĀDALAT IBRĀHĪM AṬ-ṬABARĀNĪ[184]

C'est l'une des discussions les plus populaires; la preuve en est le grand nombre de mss qui nous la relatent. Elle fait partie des fictions à arrière-plan historique et prend la forme de joute théologique. Cette dernière a lieu à Jérusalem devant l'émir ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAbd al-Malik ibn Ṣāleḥ al-Hāšimī (certains mss lui substituent le calife ʿAbd al-Malek)[185]. Le personnage est historique. Il demande aux Chefs des trois Communautés de la Ville Sainte, patriarche melchite, évêque jacobite et évêque nestorien, de lui faire connaître la religion chrétienne. Les uns et les autres se refusent. Un moine, Ibrāhīm aṭ-Ṭabarānī, originaire de Tibériade, dont le couvent se situait dans la région d'Edesse, en pélerinage à Jérusalem, accepte. Des contradicteurs lui sont désignés: un *faqīh*, un renégat chrétien et un *ʿālem* de l'École de Baṣra. Les questions auxquelles notre moine doit répondre sont les mêmes que nous retrouvons dans toute discussion islamo-chrétienne: accusation des chrétiens de polythéisme, de la paternité de Dieu, de la création du Christ, de l'acceptation par Dieu le Père de la crucifixion de son Fils, de la falsification des Évangiles, de certaines pratiques du

[183] *St Jean de Damas*, pp. 177-178. Sur ce sujet, cf. CARL HERMANN BECKER, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in Zeitschrift fur Assyriologie und verwandte Gebiete, 1912, pp. 175-195; étude reprise dans *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt* (Islamstudien, I), Leipzig, 1924, pp. 432-449.

[184] STEINSCHNEIDER, *Polemische Literatur*, p. 82, n. 65; *Catalogue des auteurs*, p. 229; GRAF, *GCAL*, II, pp. 28-30. G. VAJDA, *Un traité de polémique christiano-arabe contre les Juifs attribué à Abraham de Tibériade*, dans Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, nº 15, 1967-1968, pp. 150 sq.

[185] *Vat. syr. 208*, ff. 53r-58r.

culte: prière vers l'Orient, baptême, etc. Ibrāhīm se tire avec habileté du piège et ne manque pas d'appuyer son exposé par des textes scripturaires et par des analogies. Il ne craint pas d'opposer le Christianisme à l'Islam, origine et extension surnaturelle du premier, extension du second par le glaive; il attaque même celui-ci en soulevant les incertitudes qui planent sur ses origines. Aucune allusion n'est faite aux divergences dogmatiques entre chrétiens. Pour ne pas perdre son caractère de fiction, la discussion se termine par un exorcisme et par l'épreuve du feu.

Cette *muǧādala* est celle dont le cadre historique est le plus respecté. Nous n'y trouvons ni anachronisme, ni lourdes erreurs. Nous pourrions peut-être nous baser sur certains de ses éléments pour déterminer du moins l'époque de sa composition, son auteur restant inconnu. Le terme *a quo* est l'émir ʿAbd ar-Raḥmān.

ʿAbd ar-Raḥmān est le fils de ʿAbdel-Malek ibn Ṣāleḥ cousin des califes Abū l-ʿAbbās as-Saffāḥ et Abū l-Ǧaʿfar al-Manṣūr, gouverneur de Médine puis de l'Égypte qui en 790/791, 797/798 avait conduit deux expéditions contre Byzance. Pris en suspicion par le calife, il fut jeté en prison en 803, où il dut rester jusqu'à la mort d'ar-Rašīd (809). Libéré par al-Amīn, il fut nommé en 811/12, gouverneur de la Syrie et de la Haute-Mésopotamie. Il mourut à Raqqa peu de temps après, 812/813 pour al-Masʿūdī, 814/815 pour Ibn Hallikān[187].

De son fils, ʿAbd ar-Raḥmān nous connaissons peu de choses. D'après certains historiens anciens, il aurait conduit une expédition contre les Byzantins en 791/92. Il a occupé un poste administratif en Crète[188], et en 809, il a été nommé en Extrême-Orient.

La *muǧādala* nomme ʿAbd ar-Raḥmān, gouverneur de Jérusalem. Il est bien possible qu'il ait exercé cette fonction au moment où son père avait la haute main sur la Syrie. Ce qui nous ramène entre 811/815.

La discussion ne peut donc être antérieure à cette date. Le terme *ad quem* peut être une date fournie par la *muǧādala* elle-même. Il y est dit que la domination musulmane n'existait pas il y a 200 ans. Le chiffre évidemment est à prendre approximativement. En partant de la conquête de 635, cela nous donne 835. Entre 811/815 et 835 la marge n'est

[187] *E.I.*, art. *ʿAbd al-Malik B. Ṣāliḥ*, par K. V. ZETTERSTEIN, p. 80.

[188] AS-SUYŪṬĪ, *Tārīḫ al-ḫulafāʾ*, édit. Dar aṯ-Ṯaqāfa, Beyrouth, s.d., p. 312. Cheikho a publié in Mach., t. XXV, pp. 738-745, le testament de ʿAbd al-Malek à son fils.

pas bien grande et il nous semble plausible de prendre à la lettre la datation de la *muğādala* pour la fixer dans le premier quart du IXe siècle.

Elle a été éditée par Karl Vollers, en version allemande, d'après un ms. de sa propre collection remontant au Xe s., avec collation de *Par. arab. 214* (1538 J.-C.), ff. 26^{r}-47^{v}, et *215* (1590), ff. 50^{r}-83^{v}[189]

Graf en a mentionné vingt-deux codex, dont quelques-uns incomplets. Les plus anciens sont le *Berl. syr. 199* (1379), ff. 178^{r}-191^{r}, incomplet, et un fragment de la partie finale in *Mingana ar. chrét. 187* (1308). Le texte intégral, le plus ancien après celui de Vollers, est le *Par. arab. 258* (XVe s.), ff. 247^{v}-275^{r}; une recension différente se trouve dans le *Vat. arab. 136* (1436), ff. 92^{v}-146^{r}. Aux mss signalés par l'auteur de la *GCAL*, nous ajoutons: *Ma'lūf 24*, pp. 82 (fin XIXe s.); *Sin. arab. 556* (XIIe s.), ff. 1^{r}-49^{v}; *625*, 2° (XVIe s.)[190]; *Sin. ar. 623* (XVIe s.); *St Sauveur A.C. 359*, 6°; *Patr. Orth. Damas.*

Ḫabar Baḥīra ar-Rāheb ma'a ar-rağol al-'arabī[191]

«Cette apocalypse qui date du temps d'al-Ma'mūn a pour but de créer et de développer la légende du moine arien, inspirateur du Prophète, et de fixer dans une œuvre semi-légendaire, bâtie sur le type littéraire des vies d'écrivains, le roman de la mission de Mohammad et la constitution du Coran. En même temps, elle prétend fonder sur l'histoire les revendications des chrétiens à un traitement de faveur»[192].

L'allusion à l'origine aryenne d'al-Ma'mūn (fils d'une persane) et au sufianīde rédempteur, nous fait pencher à voir dans l'auteur un syrien. Nous pouvons même ajouter un syrien partisan de Byzance, donc melchite, puisque dans une dernière vision eschatologique c'est un

[189] *Das Religionsgespräch von Jerusalem* (um 800 D), *aus dem Arabischen übersetzt*, in Ztschr. für Kirchengeschichte, XXIV, 1908, pp. 29-71, 197-231. Édition critique du texte arabe et traduction par G. B. Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimi à Jérusalem vers 820*, Rome, Textes et Études sur l'Orient Chrétien, 1986, p. 642.

[190] M. Kamel, *Fihrist Maktabat*, p. 63, se contente de la généralité *Muğādalat ar-rāheb ma' al-amīr al-muslim*.

[191] Il existe une abondante littérature sur la légende de Baḥīra. Nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à P. Casanova, *Mohammed et la fin du Monde*, Paris, 1912-1922, pp. 24 sq., 226 sq. et aux articles de A. Abel, *Baḥīra*, dans E.I.^{2}, pp. 950-951 (qui contient une bibliographie); *L'Apocalypse de Baḥīra et la notion du Mahdi*, in Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire Orientale, III, Bruxelles, 1935, pp. 1-12; *Changements politiques et littéraires eschatologiques dans le monde musulman*, in Studia Islamica, II, 1954, pp. 29-31.

[192] A. Abel, *La Polémique théologique*, p. 423.

empereur byzantin qui vaincra le Mahdi, fondera son royaume sur les ruines de la puissance des fils d'Isma'īl et préparera la venue du Christ. Graf et Cheikho[193] sont pour une origine nestorienne.

L'œuvre connut, dans les milieux chrétiens d'Orient et jusqu'à l'époque des Croisades, un succès qui occasionna même une traduction latine[194]. Elle nous a été conservée par une série de mss syriaques et arabes. Gottheil en a donné une édition portant sur le texte syriaque et sur l'arabe. Il a accompagné cette édition, faite sur trois codex syriaques et cinq arabes[195], d'une traduction anglaise et d'une introduction[196]. Carra de Vaux en a donné une analyse en français, d'après le *Par. ar. 215*, fol. 154ᵛ-176[197].

Graf en signale les mss suivants: *Bodl. ar. Nicolle 53* (Bodl., *199*); *Vat. ar. 176* (XVIᵉ s.), ff. 2ᵛ-42ʳ; *Sbath, 1004*, 2° (XVIIIᵉ s.), collect. K. Saïeg à Alep, et 'Abd al-Masīḥ Ṣalīb au Caire[198]; Šarfé syr. 9/6, 2°. Le ms. mentionné à Yabrūd par H. Zayat[199] n'existe plus.

Apologie d'al-Kindī

A. Abel[200] fait de l'Apologie d'Al-Kindī l'œuvre d'un melchite. Cependant certains passages du traité[201] font allusion à son nestoria-

[193] GRAF, *G.C.A.L.*, II, pp. 147-149; CHEIKHO, *Cat. des auteurs*, p. 226.

[194] BIGNAMI-ODIER et G. LEVI DELLA VIDA, *Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge-Baḥīra*, in Mélanges d'archéologie et d'Histoire (École Française de Rome), 1950, pp. 125 sq.; M.-T. D'ALVERNY et G. VAJDA, in *al-Andalus*, 1951, I, 118, 130 sq.

[195] Dont quatre de la B.N. de Paris; *70* (XVᵉ s.), ff. 50ʳ-126ʳ; *71* (XVIIᵉ s.), ff. 79ʳ-80ᵛ, 98ʳ-98ᵛ, 42ʳ-74ᵛ; *215* (1590 J.-C.), ff. 154ᵛ-176ʳ; *258* (XVᵉ s.), ff. 48ʳ-64ᵛ, et le *Gotha ar. 2875*, ff. 47ᵛ-67ᵛ.

[196] *A Christian Bahira legend*, in Zeitschrift für Assyriologie, 1898, XIII, pp. 189-201, introduction; pp. 202-242, texte syriaque — version anglaise, 1899-1900, XIV, pp. 203-252 — texte arabe, pp. 252-268; 1900-1901, XV, pp. 56-102; 1903, XVIII, pp. 125-166, version anglaise du texte arabe.

Les mss arabes, base de l'édition, sont: le *Par. ar. 215* (1590 J.-C.), ff. 154ᵛ-176ᵛ; *70* (XV), ff. 50ʳ-126ᵛ; *71*, 3° (XVIIᵉ s.); *258*, ff. 48ʳ-64ʳ; *Gotha arab. 2875*, ff. 47ᵛ-67ᵛ. L'étude des traditions arabes relatives à Baḥīra avait déjà été faite par SPRENGER, *ZDMG*, t. XII, pp. 238 sq. et par NÖLDEKE, *op. cit.*, pp. 699-708.

[197] *La Légende de Baḥīra ou un moine chrétien auteur du Coran*, ROC, 1897, pp. 439 sq.

[198] *Al-Fihris*, n. 257, 2399.

[199] *Bibliothèque de Damas*, p. 181.

[200] *Apologie d'Al-Kindī et sa place dans la polémique islamo-chrétienne*, dans Acc. Naz. dei Lincei, CCCLXI, 1964, Quaderno, n. 62, p. 523.

[201] *Risāla ila 'Abdallah Ibn Ismā'īl al-Hāšimī*, Le Caire, 1912, pp. 8, 85 sq. Cette apologie a suscité une abondante littérature, surtout qu'elle a été connue en Occident, en

nisme et cela en dépit de la suscription de certains codex qui en font un jacobite. Aussi la laissons-nous de côté.

Kitāb al-Ǧāme' wuǧūh al-īmān[202]

Un certain nombre d'indices: citations patristiques prises en majorité aux Pères grecs[203] — formule du Credo[204] — doctrine christologique[205] — nous permettent d'affirmer que l'auteur de cet ouvrage contenu dans le *Br. mus. 4950*, ff. 1r-197v, sous le nom de *Ǧum'a (sic) wuǧūh al-īmān*, appartient à un melchite. L. Ma'lūf qui en a publié[206] les chapitres 5 à 8 développant les motifs de l'Incarnation, et L. Cheikho[207] qui les a réédités, attribuent l'ouvrage à Théodore Abū Qurra. En réfutant cette paternité, Bacha[208] commet une autre erreur, plus grave, en soutenant que l'auteur présumé serait un nestorien Šam'ūn Zaïta. Graf, par contre, tout en étant contre l'attribution à l'évêque de Ḥarrān, place l'ouvrage parmi les productions melchites

version latine, exécutée sous les auspices de Pierre de Tolède. Cf., sur cette version, M.-Th. D'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age*, p. 87. — Nous renvoyons à GRAF, *G.C.A.L.*, II, pp. 135-145, pour une meilleure connaissance de cette œuvre. Cette apologie a été récemment étudiée par G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn*, Paris, 1985, 302 pp.

[202] Nous avons été les premiers, après Graf, à signaler cet ouvrage en y ajoutant les mss qui le contiennent. L'occasion nous en avait été donnée lors d'une fausse lecture d'un de ses chapitres, par les auteurs de la *Bibliographie du Dialogue islamo-chrétien*, in Islamochristiana, 1, 1975, p. 155. Voir nos remarques in Rev. des Et. Islam, t. 46, fasc. 1, 1978, Paris, p. 131. Après nous, Kh. Samir lui a consacré plusieurs contributions: «*La somme des aspects de la foi» et la controverse d'Abū Qurra sur la crucifixion du Christ* (en arabe), in al-Maçarra, 1984, pp. 411-427; *Date de la composition de la Somme des aspects de la foi*, in Or. Chr. Per., Vol. 51, fasc. II (1985), Rome, pp. 352-387. Nous n'avons pas eu entre les mains l'article qu'il a annoncé pour Orient. Christiana Per. de 1985. Malgré ces contributions, nous aurons à revenir sur cet ouvrage important dans un article qui paraîtra dans Proche-Orient Chrétien.

[203] Ainsi dans le seul chapitre XIV, l'auteur cite quatre fois les 318 Pères de Nicée — 11 fois saint Athanase — 9 fois Grégoire le Thaumaturge — 3 fois Grégoire de Nazianze — 2 fois «Grégoire le Théologien» — 2 fois saint Basile — 1 fois chacun: Ephrem, Grégoire de Nysse, Jean d'Antioche, Jean Chrysostome. Dans le courant de l'ouvrage, l'appel à saint Chrysostome revient cinquante fois. L'auteur rappelle souvent pour les réfuter, Paul de Samosate, Mani et Marcion.

[204] Surtout ff. 91r, 92rv, 94v du Br. Museum.

[205] Surtout ff. 21r, 92rv, 94v du Br. Museum.

[206] *Ḫuṭba fī ta'annos Allāh al-Kalima*, Mach., t. 6, 1903, pp. 1014-1023.

[207] *Seize traités théologiques*, pp. 87-99, sous le titre de: *Motifs de l'Incarnation du Fils de Dieu.* Du même, *Vingt traités théologiques*, pp. 110-120, avec 3 pages d'introduction.

[208] *Maïamer Tāodōros*, p. 189.

anonymes[209]. Il avait étudié le ms. de très près en vue de sa publication[210]. Après sa mort, son travail a passé entre les mains du continuateur de son œuvre, le Pr. Dr. J. Assfalg. Dans une lettre de 1960, ce dernier nous confirmait son projet d'éditer l'ouvrage.

Le traité porte le titre de *Kitāb al-Ǧāme' wuǧūh al-īmān bi taṯlīṯ waḥdāniyat Allāh wa-Ta'annos Allāh al-Kalima mina ṭ-ṭāhirat al-'Aḏrā' Mariam*[211], Somme des aspects de la Foi et la Trinité dans l'Unicité de Dieu et en l'Incarnation de Dieu le Verbe de la pure Vierge Marie. Il est divisé en 25 chapitres dont les thèmes principaux sont les dogmes fondamentaux du Christianisme: Unicité et Trinité de Dieu — Incarnation — Divinité du Christ — Véracité de la doctrine chrétienne, tous points vus surtout sous l'angle de l'apologie contre l'Islam, le Judaïsme et le dualisme. Graf[212] en a donné une analyse d'après la table des matières du Br. Mus.. Voici la version française de cette table de matières.

Premier discours (*qawl*): louange pour les grâces divines accordées aux chrétiens, et la raison pour laquelle les nations ont répondu aux Apôtres par la foi en la Trinité de l'Unicité de Dieu et de son Incarnation — *Deuxième chapitre* (*bāb*): De l'Unicité de Dieu — *Chapitre 3*: De la Trinité de l'Unicité de Dieu — *Chapitre 4*: De la descente de Dieu le Verbe dans la pure Vierge Marie, et du Verbe fait chair — *Chapitres 5, 6, 7 et 8*: De l'Incarnation de Dieu le Verbe, qui réunit quatre caractéristiques — *Chapitre 9*: Sur ce qu'Il a voulu (montrer) en utilisant et en recherchant les choses humaines sans qu'Il y soit obligé — *Chapitre 10*: Sur la considération de la conduite de Dieu depuis Adam, à l'égard des enfants d'Israël, comparée à la conduite du Christ notre Dieu, pour montrer que la source est unique — *Chapitre 11*: De l'incitation à la foi — *Chapitre 12*: Sur les aspects qui permettent de dire que le Christ est le Seigneur Dieu — *Chapitre 13*: Témoignages tirés des Livres divins, anciens et nouveaux, sur la descente de Dieu du ciel, sa vie sur terre et son comportement (contre les Juifs) — *Chapitre 14*:

209 *G.C.A.L.*, II, p. 19.

210 «L'édition du texte original de la Somme avec traduction allemande, dans le C.S.C.O., est en préparation» (Graf, in *Oriens Christianus*, t. 33, 1954, p. 132).

211 Dans le *Br. Mus. 4950*, le mot *al-Ǧāme'* est changé en *Ǧum'a*. Ce mot a été raturé par une main postérieure et remplacé par *al-Ǧāme'* (Somme), mot plus adéquat. Cette même main a effectué en marge du codex, la correction de plusieurs passages. Le *Sin. ar. 483* porte le titre rectifié *al-Ǧāmé'*.

212 *G.C.A.L.*, II, pp. 17-18.

Les cas où l'on cesse d'être chrétien, au nombre de 16 — *Chapitre 15*: Discours (*qawl*) sur le croyant qui orne sa foi en aimant tout le monde[213] — *Chapitre 16*: Discours (*qawl*) sur ce qui nous permet de dire que Marie a enfanté Dieu et a enfanté le Christ, et sur ce qui ne nous le permet pas — *Chapitre 17*: 33 questions évangéliques dénaturées parce que isolées de leur contexte — *Chapitre 18*: 34 questions de ceux qui professent une religion: monothéistes, dualistes et apostats — *Chapitre 19*: Discours (*qawl*) (pour montrer) que le Christianisme est la religion divine et son antique loi, et la création du premier homme — *Chapitre 20*: Exposé de la raison pour laquelle Dieu s'est choisi les Juifs, les a appelés son peuple, à l'exclusion des Nations, et pour un temps déterminé, et qu'il ne les ramènera plus à ce qu'ils étaient auparavant et pourquoi il a rapproché de lui les Nations chrétiennes et les a nommées son peuple — *Chapitre 21*: Témoignages des Prophètes dans les Livres divins concernant les Juifs — *Chapitre 22*: Discours sur le choix des chrétiens parmi les Nations pour en faire son peuple ... — *Chapitre 23*: Discours pour indiquer ce que les chrétiens doivent réciter comme prières, et la manière avec laquelle ils doivent prier — *Chapitre 24*: Discours pour montrer comment Dieu existe humainement et qu'il est également présent en toutes choses, et pas plus dans l'une que dans l'autre — *Chapitre 25*: L'enseignement des Apôtres et des Pères sur ce qui est prohibé aux chrétiens en matière d'aliments, de mariage et de commerce des étrangers.

À la fin de la table des matières qui ouvre le codex, on lit (f. 2ʳ): كملت تسمية الابواب الخمسة والعشرين للكتاب الجامع وجوه الايمان بتثليث وحدانية الله وتأنس الله الكلمة من الطاهرة العذراء مريم.

«Fin de la nomenclature des vingt-cinq chapitres du livre de la Somme des aspects de la Foi en la Trinité de l'Unicité de Dieu et en l'Incarnation de Dieu le Verbe de la pure Vierge Marie».

On le constate d'après la liste des chapitres que l'ouvrage touche à la fois à la morale (chap. 11), à l'exégèse (chap. 13 et 18), au droit (chap. 25), à la controverse (chap. 18 et 20), à la liturgie (chap. 23). De sorte que son titre de *Somme de la Foi* n'est pas déplacé.

Kitāb al-Ǧāmeʿ ne nous est parvenu en état complet dans aucun

[213] L'énoncé de ce chapitre est incompréhensible. Graf qui a lu le manuscrit le résume ainsi: conséquences que les chrétiens puisent de leur foi (*G.C.A.L.*, II, p. 18).

codex puisque le *Br. Mus. 4950* (877 J.-C.)[214], ff. 1r-197v, manque de un ou deux feuillets. Autres mss: *Sin. arab. 483* (1177 J.-C.), ff. 1r-149r; y manquent les chapitres I et II et le début de III — *Sin. ar. 448* (XIIIe s.), ff. 97r-167r (chap. 5 à 8 et 11) — *Sin. ar. 431* (Xe s.)[215], ff. 97r-167r (chap. 3 à 9, et 14 à 17) — *Sin. ar. 330* (Xe s.), ff. 198r-227r (chap. 12 et 13); ff. 283r-308v (chap. 17) — *Orientale 552* (1718), ff. 2-47 (chap. 18) — *Münich. ar. 1071* (IXe s.)[216], extraits des chapitres 12 et 13.

M. Dunlop Gibson a publié en fac-similé la dernière page du *Br. Mus. 4950*[217].

Qui est l'auteur de cette importante somme théologico-morale? Il est évident que nous la devons à un écrivain melchite contemporain d'Abū Qurra, et qui aurait plutôt fait œuvre de compilateur, car la lecture attentive de cet écrit donne l'impression d'un ouvrage dépourvu d'unité et composé de plusieurs pièces disparates et mal assemblées. Cette impression est due à plusieurs indices. D'abord nombre de textes figurent littéralement dans deux places différentes du livre. Ainsi, la formule du Credo[218], le passage sur l'Un[219], extrait très probablement des Ennéades de Plotin. Le texte du fo 97r (lignes 14-20) venait de passer au chapitre précédent (fo 92r). Un passage des ff. 17v-18r se retrouve plus loin aux ff. 97v-98r. Et ce n'est pas une liste exhaustive. D'autre part, la Somme contient un passage qui a pour auteur Abū Qurra, mais que le compilateur a inséré dans son livre (fo 119r), sans citer son auteur. Il s'agit de la mort volontaire ou involontaire du Christ. Le même texte se retrouve dans le ms. *Sin. ar. 72*, au fo 117rv, copié en 897 par le même Etienne ar-Ramlī, qui a transcrit le ms. *Br. Mus. 4950*. Dans le manuscrit du Sinaï, le texte est placé sous le nom de «Théodore Abū Qurra, évêque de Ḥarrān»[220]. Cet emprunt fait à Abū Qurra par le compilateur constitue un échantillon de ces pièces accumulées. Enfin, le chapitre XXIV s'achève sur un colophon semblable à ceux qui terminent une œuvre[221]. On ne peut que s'étonner de le voir suivi d'un

[214] Il est transcrit en caractères coufiques du genre du *Sin. ar. 154*.

[215] Cf. *Le Museon*, t. 75, 1963, pp. 369-370.

[216] G. GRAF, *Christlich-arabische Handschriften fragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek*, dans Oriens Christianus, t. 38, 1954, pp. 131-132.

[217] *Studia Sinaïtica*, n. XII, 1907, p. XVIII.

[218] Voir ff. 14v et 181v-182r.

[219] Il figure au fo 19rv et au fo 132r.

[220] Il a été publié par Griffith, comme on l'a vu plus haut.

[221] والمسيح ربنا عون للناسخ والمتسخ والقاري والسامع على العمل بما فيه رضاك والناس أجمعين. — في حرج بكلمة الله التي بها كان كل كون من الزيادة في هذا الكتاب او نقصان او تحريف ... سلم (سلام) المسيح ربنا ... يكون مع المؤمنين بالآب والابن وروح القدس عامة للدهر الداهرين آمين آمين.

nouveau chapitre, qui, cette fois, sera le dernier. Celui-ci, contenant des prescriptions juridiques, a été probablement ajouté, par le même compilateur, à la première recension de ce Compendium chrétien.

Ce compilateur a fait aussi le travail de traducteur, car il cite des textes des Pères grecs qui n'étaient pas encore traduits à son époque. Citons, entre autres, l'Homélie de St Jean Chrysostome sur la Croix (f° 12ᵛ, 16ᵛ, deux citations, 81ʳ), l'Epître de St Athanase à Epictète (f° 28ᵛ, 75ᵛ), celle à l'évêque Maxime du même saint (81ᵛ, 95ᵛ). le livre IX du Purgatoire de St. Ephrem (f° 22ʳ), la Lettre aux fidèles de l'Orient, de Jean d'Antioche (f° 80ʳ), le Discours à Eustathe de Grégoire de Nysse (f° 22ʳ), ainsi que sa Lettre au moine Félix (f° 79ʳ). Cette liste peut encore s'allonger, mais nous nous arrêtons là, en soulignant le rôle de traducteur joué par ce compilateur qui a extrait des œuvres patristiques grecques (et syriaques pour St. Ephrem) ce qu'il jugeait utile à des lecteurs arabophones.

Il est difficile de parler d'un auteur quand il s'agit d'une œuvre à caractère encyclopédique. Un compendium d'une telle richesse ne saurait être une œuvre personnelle. Le compilateur, probablement un moine, a constaté qu'avec la vague montante de la langue arabe et le déclin du grec dans les couches populaires du IXᵉ siècle, certaines communautés chrétiennes melchites pouvaient souffrir de la pénurie d'écrits arabes relatifs aux différents «aspects de la foi» et de la vie chrétienne, dans un environnement musulman de plus en plus contraignant. Il a alors groupé, comme il a pu, certains écrits rédigés en arabe ou traduits par lui en arabe, pour répondre à un besoin des chrétiens. Voilà comment s'explique la genèse de cette Somme, dont le compilateur, ou — si l'on veut — l'auteur reste encore inconnu.

Pourrions-nous déterminer au moins la date probable de sa composition? Le colophon final, daté de 877, ne nous permet pas d'aller au-delà de cette date. Deux indications historiques, contenues dans l'ouvrage, nous autorisent à situer sa composition entre 858 et 870. En effet, dans un premier passage (f° 156ʳ), on lit: «L'établissement du Christianisme comme religion divine est l'abrogation du Judaïsme depuis 825 ans». Or, d'après la tradition patristique, la fin de l'Ancienne Alliance est marquée par la déchirure du voile du Temple à la mort du Christ sur la Croix. Trente-trois ans, ajoutées à 825, nous donnent 858. Un deuxième passage a trait à la prise de Jérusalem par Titus (f° 154ʳ): «Le Temple (Al-Bayt aṭ-Ṭāher) sera détruit par le futur roi Titus le Romain ... Et le Temple fut détruit ... depuis 800 ans et plus». Or la prise de Jérusalem par Titus ayant eu lieu en 70, la date proposée par l'auteur nous amène *circa* 870.

KITĀB AL-BURHĀN[222]

Kitāb al-Burhān est divisé en quatre parties. Dans la première, l'auteur traite de l'Unicité et de la Trinité de Dieu; de l'Incarnation et des moyens mis à la disposition des fidèles pour assurer leur salut. C'est dans cette partie que se trouve le curieux chapitre sur les sanctuaires de Terre Sainte publié par Dom Ḫalīl Marta[223]. La deuxième se subdivise en deux: la première rapporte les témoignages des Prophètes et de l'Écriture au sujet du Christ; la seconde développe la réalisation des figures de l'Ancien Testament dans la personne du Christ. La troisième partie est une réfutation des Juifs, tirée des Livres des Prophètes; la quatrième comprend une série de témoignages scripturaires sur la divinité de Jésus, la réalité de son Incarnation et de sa venue au monde.

Kitāb al-Burhān est en premier lieu un livre de théologie et subsidiairement un ouvrage d'apologétique. Il a été conçu pour raffermir les fidèles dans leur foi, leur prouver que leur croyance était la seule vraie, contrairement à celle des Nestoriens, et les défendre contre les sollicitations des Monophysites. La réfutation des Juifs concernant le Messie, tient aussi une grande place dans la troisième et la quatrième parties du livre. Mais on sent qu'à travers toute la première qui est de beaucoup la plus longue, c'est aux musulmans que pense l'auteur. Il ne critique pas leur doctrine, mais répond, sans les nommer, à leurs objections concernant surtout la Trinité et l'Unicité de Dieu et l'Incarnation. Il montre cependant la supériorité du Christianisme: Le Christ est le dernier des prophètes — Son message s'adresse à toutes les nations et à tous les hommes[224] — Le Christianisme ne s'est pas propagé par la contrainte et la sagesse de ses prédicateurs, mais par l'humilité, la longanimité des Apôtres[225] — Bienfaits de la vénération et du culte des saints[226] — Préexcellence par rapport à la *qibla*, de la prière des chrétiens vers l'Est[227].

[222] Il ne faut pas le confondre avec trois autres ouvrages du même titre dont *al-Burhān fī taṯlīṯ al-īmān*, attribué à Sophrone de Jérusalem; *Kitāb al-Burhān* de Buṭros, évêque de Malīğ (fin XII[e] s. - début XIII[e] s.) que des manuscrits attribuent à Buṭros as-Sadamantī. *Kitāb al-Burhān fī l-qawānīn al-mukammala wa l-muhmala*, du copte Abū Šāker ibn Buṭros ar-Rāhib (XIII[e] s.). Ce dernier d'ailleurs connaît et utilise notre ouvrage.

[223] *Mach.*, V, 1903, pp. 481-488.

[224] *Eutychius of Alexandria, The Book of Demonstration* (*K. al-Burhān*), édit. PIERRE CACHIA, C.S.C.O., N° 192, Script. ar. 20, Louvain, 1960, pp. 144-145.

[225] *Op. cit.*, pp. 142, 149.

[226] *Op. cit.*, p. 206.

[227] *Op. cit.*, p. 165.

L'auteur est familiarisé avec le langage du Coran qu'il cite souvent: son style s'en ressent; il emploie des mots dans le même sens que les entend le Coran. Il est classique et tranche sur les meilleures productions chrétiennes en langue arabe de l'époque. En résumé, le *Kitāb al-Burhān* est un modèle d'une tentative de dialogue islamo-chrétien.

Aux mss mentionnés par Graf[228], nous ajoutons le *Sin. arab. 75*, ff. 102-223, qui est presque contemporain de l'auteur[229] — *Ḥarīṣa 34* (1692) — *Tyr 45* (1730) — *Šuwaïr 144* (1683), *145* (1876), *146*, 1° (1691) — *Patr. orth. Damas 1631* (1851), *1774* (1684) — *Balamend 1*, 2° (1873) — *Saint-Sauveur N.C. 121*, 1° (XIXᵉ s.).

Il semble, d'après le *desinit* du *Vat. arab. 491*, fol. 127ᵛ, que le titre de *Kitāb al-Burhān* s'appliquait à la première partie qui est de beaucoup plus longue que les autres; celles-ci porteraient le nom de *kitāb al-qiāsāt wa š-šahādāt*. Effectivement cette appellation cadre avec le contenu de l'ouvrage. Mais nous continuons à appliquer l'appellation de *Kitāb al-Burhān* à tout l'ensemble.

Ecchellensis a été le premier à citer un fragment du *Kitāb al-Burhān* dans sa défense d'Eutychius contre les fausses interprétations de Selden[230]. Le fragment est extrait du *Vat. arab. 491* qui attribue l'œuvre à saint Pierre le Sabaïte. Un deuxième fragment a été reproduit dans *Mach.*, par Ḫalīl Marta; il concerne les Lieux Saints. Une traduction allemande en a été donnée dans *Das Heilige Land*, 1903, pp. 97-102. Autre extrait sur la prière vers l'Orient, publié par Graf[231]. Manassa Yūḥanna a publié en partie l'ouvrage, en le défigurant, sous le nom de *Kitāb kamāl al-Burhān ʿala ḥaqīqat al-īmān*[232]. En monophysite convaincu, estimant que l'ouvrage avait pour auteur St Athanase et ne voulant pas voir sa croyance condamnée par ce Docteur, il supprima tous les passages qui affirmaient la dualité de nature dans le Christ[233].

W. Montgomery Watt et P. Cachia ont donné de l'ouvrage une édition critique[234]. Ils ont pris comme base le *Sin. arab. 75*, les *Vat.*

[228] *G.C.A.L.*, II, p. 38.

[229] A. Atiyya, *Catalogue raisonné*, p. 148, qui l'ignore comme *Kitāb al-Burhān*, le date vers le IXᵉ s.; son éditeur lui fixe le troisième quart du Xᵉ s. Nous avons dit précédemment qu'il était du début du Xᵉ s.

[230] *Eutychius, patriarcha Alexandrinus, vindicatus, pars altera: De origine nominis Papae*, Rome, 1660, pp. 234-236.

[231] *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1933, p. 227.

[232] Le Caire, 1928.

[233] Critique de l'édition par F. Taoutel, in *Mach.*, 1929, pp. 914-919 et par Graf, in *Oriens christianus*, 1933, p. 227.

[234] C.S.C.O., Scriptores arabici 20, *Eutychius of Alexandria, The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, Part. I, edited P. Cachia (texte arabe), Louvain, 1960;

arab. 491 et *645* (manuscrits qui se complètent et datent de 1243), et le *Sainte-Anne Jérusalem 33* (non daté).

D'après un passage du *Kitāb al-Burhān*, son auteur aurait aussi composé un traité sur la Création des Anges et leur hiérarchie. Nous n'en connaissons pas d'exemplaires.

Les deux éditeurs considèrent *Kitāb al-Burhān* comme un original arabe composé par le patriarche d'Alexandrie Euthychius. Le chapitre sur les Lieux Saints nous fait pencher à y voir un palestien anonyme du IXe siècle.

* * *

Graf mentionne[235] une série d'autres écrits apologétiques melchites anonymes, s'échelonnant du VIIIe au Xe s.; ils sont pour la plupart à l'état fragmentaire;

1 – *Papyrus Schott-Reinhardt* Inv. n. 438 à Heidelberg: 48 fragments d'un rouleau de papyrus de la 2e moitié du VIIIe s. contenant des parties d'une défense de la foi chrétienne, sous forme de dialogue entre un chrétien et un musulman. Les arguments en faveur de la Trinité et au sujet du Christ sont tirés parfois du Coran, parfois de l'Ancien Testament. Aucune allusion aux divergences dogmatiques entre les Communautés chrétiennes. Edité avec traduction allemande par G. Graf, in *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen*, heft 5, Heidelberg, 1934, 1-24.

2 – *Papyrus du Grand-Duc Rainer*, Inv. ar. Pap. N. 10000 à Vienne, début du IXe s.: deux fragments d'une polémique contre l'Islam avec preuves de la Trinité et de l'Incarnation, sous forme de dialogue; édition et version allemande par le même auteur, *op. cit.*, pp. 24-31.

3 – *Mingana arab. chrét. 1071*, ff. 1r-3v (parchemin du IXe-Xe s.): dissertation sur la divinité de Notre Seigneur, avec preuves tirées des deux Testaments et des Pères (Saints Athanase, Grégoire le Thaumaturge). Inédit.

4 – *Mingana arab. chrét. 166*, un feuillet de parchemin écrit sur deux colonnes, IXe s., contenant un fragment d'une dissertation sur le Christ. Non encore édité.

5 – *Dissertation sur la Trinité, Fi Taṯlīṯ Allaẖ al-wāḥed*, in *Sin. arab.*

C.S.C.O., Scriptores arabici 21, version anglaise faite par Montgomery Watt, Louvain, 1960: Part. II (texte arabe), C.S.C.O., Scriptores arabici 22, 1961; version anglaise, Scriptores arabici 32, 1961.

[235] *GCAL*, II, pp. 26-28.

154, ff. 99r-133r, codex sur parchemin de la fin du VIIIe s. ou du début du IXe s. L'auteur, moine du Sud palestinien ou du Sinaï, expose à l'adresse du lecteur musulman, la doctrine chrétienne, sans polémique aucune et la prouve surtout par des arguments extrinsèques, Bible et Coran; les citations sont libres et ne manquent pas de parallélisme avec celles du Papyrus Schott-Reinhardt. Quoique le titre laisse à penser que le traité est consacré à la Trinité, en réalité le sujet en est plus vaste. Il s'étend à l'Incarnation, à la Rédemption et à la divinité du Christ. La fin du traité manque. Edité par Margaret Dunlop Gibson[236].

6 – Une discussion entre un chrétien et un infidèle se trouve dans un palimpseste du Xe s. du Sinaï; le fol. 32v en a été publié et traduit par Agnès Smith Lewis[237]; il concerne la présence universelle et sans limite de la nature divine du Christ (Jean XIV, 23, Math. XVIII, 20) et sa sagesse universelle (Jean II, 23-25).

7 – اعتقاد النصارى المستقيمين الامانة التي حدّها الرسل الاطهار وثبّتها الآباء القديسون في السبع مجامع . *Sin. arab. 453* (XIIe s.), ff. 1r-13v. Profession de foi melchite, concernant la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie; réfutation du manichéisme; affirmation de la foi des sept premiers conciles œcuméniques, suivie d'une courte notice sur chacun d'eux et des anathèmes prononcés contre les hérétiques condamnés.

L'opuscule traite aussi du culte des images.

La réfutation du manichéisme comme de l'Iconoclasme, nous incite à placer le traité dans les premières années du Xe s. En effet, dès la fin du siècle précédent, l'acuité de la lutte contre les briseurs d'images diminua d'intensité et peu d'ouvrages virent le jour après cette époque. Quant au manichéisme, les IXe et Xe s. virent, soit dans le monde byzantin, soit dans celui de l'Islam, une offensive contre cette erreur destructrice de l'ordre social.

8 – *Profession de foi orthodoxe qui s'oppose à toute foi hérétique* أمانة أرثوذكصية تضادد كل أمانة أراسيسية contenue dans le *Sin. arab. 308* (1266 J.-C.), ff. 366r-379v. Elle a trait surtout à l'union hypostatique; elle établit la distinction entre nature et hypostase et réfute les erreurs qui les confondent. L'auteur blâme les latins pour l'addition du *Filioque*. Nous relevons dans le courant de cette *Profession* le détail suivant: «Depuis peu de temps, il y a environ 150 ans, ou un peu plus, un conflit surgit entre les

236 *Studia Sinaïtica*, n. VII, Londres, 1899, pp. 74-107, pour le texte arabe en facsimilé; pp. 2-36, version anglaise.

237 *Horae Semiticae*, IX, Cambridge, 1912, 352.

rois de France et les rois byzantins, dans lequel le pape prit le parti du roi (des Francs) en abandonnant la communion avec les autres patriarches» (fol. 377ʳ). Il fait écho, sans le savoir peut-être, à la réaction des vicaires des patriarches melchites au concile de 869, qui élevèrent de vives protestations contre l'Occident. Celui-ci, au préjudice de l'empire grec, avait fait alliance avec les Francs[238]. Ce qui nous reporte au rétablissement de l'Empire d'Occident par Charlemagne en 800, sous l'égide du pape Léon III. L'écrit remonterait à 950 (800 + 150).

* * *

L'apologie islamo-chrétienne de l'époque prit parfois une autre forme, celle de l'hagiographie ou de récit de martyre. En racontant les souffrances de ces confesseurs, soumis à diverses pressions psychologiques destinées à les détacher de leur foi, l'auteur n'évite pas de parler de l'Islam et de rapporter les discussions que les prisonniers pour le Christ eurent à soutenir contre les persécuteurs, réduits parfois à des tentateurs. Nous reparlerons de cette apologie par ricochet dans le chapitre consacré à l'hagiographie[239].

CONTRE LE JUDAÏSME[240]

Persécuté par l'édit impérial de 722, le judaïsme se trouva tout à coup en faveur lorsque la cour eut déclaré la guerre aux icônes. C'est au VIIIᵉ s. que des missionnaires Juifs, venus d'Espagne convertirent les Khazares[241]. Dans les patriarcats melchites, incapables d'opérer pour leur propre compte, les Juifs mirent tout leur savoir-faire au service des musulmans. Empressés de servir d'intermédiaires quand il fallait vendre à l'encan les vases sacrés et autres objets précieux des églises, habiles à fournir des arguments lorsqu'il s'agissait de réduire un moine à l'apostasie ou d'exciter le grand mufti de Bagdad contre les chrétiens, les Juifs

[238] W. DE WRIES, *Orient et Occident, Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris, 1974.

[239] Nous trouvons cette même forme d'apologie dans la littérature byzantine grecque de l'époque, comme la *Passio des Quarante-deux martyrs d'Amorium, d'Evode* (883) portant le titre *Vie et combat des saints quarante-deux martyrs*, éditée pour la première fois dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, mars I, Venise, 1735, pp. 887-892. Sur cette œuvre, avec analyse, Cf. A. Th. KHOURY, *op. cit.*, pp. 165-180.

[240] G. VAJDA, *Un traité de polémique christiano-arabe contre les Juifs attribué à Abraham de Tibériade*, dans Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, nº 15, 1967-1968, pp. 150 sq.

[241] PARGOIRE, *L'Église byzantine*, p. 282.

ne reculèrent devant rien. On peut en croire les documents de l'époque, même la *Vie* légendaire de Théodose d'Edesse, car ses récits les plus merveilleux encadrent la très fidèle image de l'état social d'alors.

Le chroniqueur melchite Yaḥya ibn Sa'īd relate qu'en mai 966, les Juifs participèrent à une émeute de la population musulmane de Jérusalem contre les Chrétiens de la Ville Sainte, émeute au cours de laquelle le patriarche fut brûlé vif. Il ne faut donc pas nous étonner si les Juifs n'ont pas été oubliés par les polémistes melchites de l'époque, d'autant plus que ces derniers se croyaient secondés par les tentatives des empereurs de Byzance.

Nous trouvons des témoins de cette polémique melchite dans *Kitāb al-Burhān* et chez Abū Qurra. La controverse anti-juive a été exploitée aussi par des Nestoriens, comme Ibrāhīm ibn 'Awn (IX[e] siècle), des Coptes, comme Sévère ibn al-Muqaffa', sans compter le traité anonyme attribué à Abrahām de Tibériade auquel nous avons fait allusion plus haut en parlant de cet auteur.

Nous avons fait allusion également à des tentatives byzantines anti-juives. En effet, un récit fortement chargé d'éléments légendaires, conservé dans les actes du Concile d'Erfurt en 932, et qu'il faut situer dans le cadre de la politique anti-juive de l'empereur byzantin Romain Lécapène (914-944), fait état d'une récente controverse judéo-chrétienne près du Saint-Sépulcre[242].

Yefet ben Eli, exégète karaïte du X[e] siècle, qui a très probablement passé une bonne partie de sa vie à Jérusalem, parle avec indignation des démarches réitérées des Rūm auprès des «Arabes» tendant à faire bannir les Juifs de Jérusalem: commentaire judéo-arabe au Psaume XI, manuscrit hébreu *286* de la Nat. Paris, fol. 70[243].

Pauliciens et manichéens

Nombreux surtout sur les frontières Sud de l'Empire, les Pauliciens et les Manichéens ne cessèrent de montrer leur hostilité aux Melchites d'Edesse. Ils trouvèrent un adversaire en la personne d'Abū Qurra[244].

[242] S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2[e] édit., t. III, 1957, pp. 182, 316 (note 11), traduction française, pp. 214 et 386 sq.; B. Blumenkrauz, *Les auteurs chrétiens du Moyen-Age sur les Juifs et le Judaïsme*, 1963, pp. 218 sq., cité in Wajda, *art. cit.*, p. 140.

[243] D'après Wajda, *art. cit.*, p. 140.

[244] Photius, patriarche de Constantinople, a consacré, à la suite de nombreux autres polémistes, un écrit contre les Pauliciens *Ennarratio de recentium manicheorum repullatione* (*P.G.*, t. 102, col. 16-264). Sur les autres sources concernant les Pauliciens, cf. liste in A.

Dans le *Sin. arab. 75*, 2° (Xe siècle), on trouve un petit traité sur la preuve de la réalité de la création du monde contre ceux qui en professent l'éternité, et nient l'existence de Dieu.

CONTRE L'ICONOCLASME

L'Iconoclasme, malgré son identité de principe avec l'Islam, en ce qui concerne le refus de la vénération des images, ne pénétra jamais dans les patriarcats melchites. Il continua à y être combattu par leur hiérarchie et leurs écrivains. Du milieu de la persécution, saint Théodore Studite leur demanda de l'aide dans sa lutte[245]. Ils ne la lui ménagèrent pas. Le patriarche de Jérusalem lui envoya aussitôt le syncelle de la Ville Sainte, Michel, et ses deux disciples, les frères Théodore et Théophane Grapti. Le courageux archimandrite du Studion avait, en même temps, adressé une lettre de supplication à ses frères de Saint-Sabas[246]. Le patriarche Thomas s'efforça de répondre à ses désirs. Nous ne possédons plus sa réponse, mais nous avons encore la lettre de Théodore qui le remercie de l'envoi de ses délégués, et lui annonce la mort de Léon l'Arménien (820).

MICHEL LE SYNCELLE (†4 janvier 846)[247]

Né à Jérusalem en 763, Michel s'enferma en 788 à Saint-Sabas. Il fut ordonné prêtre en l'an 800, des mains de Thomas, puis se retira dans une cellule, deux ans après, pour y mener la vie d'hésychaste. Vers cette

VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, t. I, pp. 227-228. L'Islam, de son côté, a combattu les *Zindīq*, accusés de libertinage, d'hérésie et de Manichéisme, cf. A. ABEL, *Les sources arabes du Manichéisme*, in Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, t. XVI, 1961-1962, pp. 31-73; M. GUIDI, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qâsim b. Ibrāhīm*, Rome, 1927; G. WAJDA, *Les Zindiks en pays d'Islam au début de la période abbaside*, dans *Rivistá degli Studi Orientali*, VII, 1938, pp. 173-229; F. GABRIELI, *La Zandaka au Ier siècle Abbaside*, dans *L'Elaboration de l'Islam*, pp. 23-38. D'après AṬ-ṬABARĪ, *Annales*, ser. 3, t. I, p. 499 et 25, Hārūn ar-Rašīd, avant d'être investi du califat, organisa contre les Manichéens dans Alep et le pays d'alentour, une véritable traque au cours de laquelle leurs livres furent détruits en masse.

245 MIGNE, *P.G.*, t. 99, col. 1160.

246 MIGNE, *P.G.*, t. 99, col. 1395.

247 EO, 1898-99, p. 42; 1899-1900, p. 27; Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς βιογραφίαν Μιχαὴλ τοῦ Συγκέλλου dans le Ἑλλ. Φιλλ. Σύλλογος; Ἰωάννης Φωκυλίδης, Μιχαὴλ πρεσβύτεπος καὶ Σύγκελλος Ἱεροσλυμῶν in Νέα Σιών, 13, 1913, pp. 733-749; Constantinople, 1896; S. VAILHÉ, *Saint Michel le Syncelle et les deux frèrres Grapti*, in ROC, 1901, VI, pp. 313-332, 610-642; KRUMBACHER, *GBL*, I, pp. 586-587.

époque on lui confia l'éducation religieuse et littéraire de deux jeunes frères venus de Jérusalem, Théodore et Théophane. En 809, il fut député à Rome, avec deux autres moines sabaïtes, pour traiter avec le pape de l'affaire du *Filioque*. Réclamé en 811 par le patriarche Thomas, Michel fut inscrit dans le clergé de la Sainte-Anastasis, puis envoyé à Saint Théodore Studite dont il partagea les luttes et les souffrances durant la persécution iconoclaste. Arrêté en 814 pour avoir voulu détourner l'empereur Léon V de son attitude iconoclaste, il demeura en prison pendant sept ans. L'empereur Michel II le Bègue le relégua dans un monastère de Bithynie. La cinquième année de son règne, l'empereur Théophile le fit amener à Constantinople et enfermer. La mort de Théophile (20 janvier 842) mit fin à sa captivité et à la persécution iconoclaste. Il mourut le 4 janvier 846.

Parmi ses homélies, il faut signaler un panégyrique de saint Denys l'Aréopagite[248] prononcé le 3 octobre 833, au plus tard, dans lequel Michel s'est servi d'une Passion anonyme qui elle-même est une version d'un texte latin mentionné dans le *B.H.L.*, n. 2178[249]. Michel est l'auteur d'une *Passion* des Quarante-deux martyrs d'Amorium (6 mars 845). Elle a été éditée par B. Vasilievskij et P. Nikitine[250].

Dom Hoeck[251] penche à attribuer à Michel le Syncelle ou au moins à son entourage une *Vie* grecque de saint Jean Damascène, transmise par une série de mss: *Cod. Chalki Handelsschule I* (1360 J.-C.), ff. 108ʳ-121ᵛ, *Lesbos Leimonac* (XIIIᵉ s.), ff. 92ᵛ-116, où elle est peut-être plus complète, et *Ath. Bibl. Nat. 321* (XIIᵉ s.), ff. 10ʳ-46. Opinion qui nous semble insoutenable et qui va contre toute la tradition hagiographique et historique concernant le Damascène, car cette *Vita* lui donne une ascendance musulmane. Et il est invraisemblable qu'un sabaïte, comme l'était Michel le Syncelle, à peine postérieur de cent ans à notre saint, avance pareille affirmation.

Contre l'Islam[252], Michel revendique une profession de foi originale,

[248] Il a été publié à Paris en texte grec en 1547. Entre autres rééditions, MIGNE, *P.G.*, t. IV, col. 617-668. Ce panégyrique a été traduit en latin, à trois reprises, dont la première au XIIᵉ s., par Guillaume, moine de Saint-Denys, secrétaire et biographe de Suger. Cette version est inédite. Les autres homélies, cf. R. LOENERTZ, *Le Panégyrique de S. Denys l'Aréopagite par S. Michel le Syncelle*, in Anal. Bol., t. 68, 1950, pp. 94-107.

[249] LOERNETZ, *art. cit.*, p. 102.

[250] *Mémoires de l'Académie imp. de Saint-Pétersbourg*, VIIᵉ série, 2, 1905, pp. 61-78.

[251] *Stand und aufgaben der Damaskenos-Forshung*, in O.C.P., 1951, vol. 17, pp. 10-11.

[252] Reprise dans la *Chronique* de GEORGES HAMARTOLOS, éd. C. DE BOOR, II, Leipzig, 1904, pp. 699-702.

et une profession traduite de Théodore Abū Qurra, ainsi qu'un écrit sur la syntaxe grecque, quelques lettres perdues au sujet du *Filioque*, un petit poème anacréontique sur le rétablissement des images et plusieurs poésies liturgiques.

La Grammaire du Syncelle ou *Traité de la construction de la phrase* consigne le texte d'un cours de grec fait à Edesse en Mésopotamie; on peut en situer la composition entre 810 et 813. Il est formé de 8 chapitres dans lesquels l'auteur étudie les huit parties du discours: le nom, le verbe, le participe, l'article, le pronom, la préposition, l'adverbe et la conjonction.

Le Traité a été édité en 1982, par Daniel Donnet, en texte original et version française[253].

Il faut lui rendre deux œuvres attribuées dans certains mss à saint Jean Damascène. La première est un *encomium sur les Anges*, que l'*Escurial 258* (Y II 6) du XVe s., fol. 106-112 et le *Holkham 90*, XVe s., ff. 1-16^{v} mettent sous le nom du Chrysorrhoas[254]; la seconde, *Sermo de iis, qui in fide dormierunt*[255], attribuée au Damascène. La tradition manuscrite arabe[256] et même certains auteurs modernes continuent à lui en donner la paternité.

L'œuvre littéraire de Michel le Syncelle nous est parvenue en grec; peut-être en a-t-il composé une partie en arabe. Mais elle ne nous est pas arrivée, alors que nous savons qu'il connaissait parfaitement cette langue puisqu'il a traduit en 813, de l'arabe en grec la *Lettre aux Arméniens* d'Abū Qurra[257].

THÉODORE ET THÉOPHANE GRAPTI[258]

Leur père, Jonas, avait terminé sa vie à Saint-Sabas. Ils y entrèrent

[253] DANIEL DONNET, *Le Traité de la construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem.* Histoire du texte, édition, traduction et commentaire. Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 1982.

[254] Édit. F. CAMBEFIS, *Auctar. Nov. I*, 1525-1580.

[255] MIGNE, *P.G.*, t. 95, col. 247-278.

[256] Mss: *Orientale 504* (XVIIIe s.); *Archevêché maronite d'Alep 899.* C'est l'opinion du grand conservateur de la tradition melchite, le patriarche Macaire Za'īm. Cf. son ouvrage *an-Naḥla*, ms. 14, 1° de Kreïm, p. 265.

Nous connaissons deux *Vies* grecques de Michel le Syncelle, l'une anonyme (*BHG*, n. 1296), l'autre serait de Nicéphore Grégoras (*BHG*, n. 1297).

[257] Cf. *supra* à Abū Qurra.

[258] S. VAILHÉ, *art. cit.*, pp. 41-43; VAILHÉ, *Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, saint Théodore et saint Théophane*, ROC, 1901, VI, pp. 313-332, 610-642; EMEREAU, *Hymnographi Byzantini*, EO., 1925, pp. 176-179.

assez jeunes. Leur solide instruction et le zèle qu'ils témoignèrent pour la foi, les fit choisir par le patriarche Thomas, pour venir en aide aux chrétiens persécutés à Constantinople. Théodore les soutenait de ses discours, Théophane de ses poésies. Ils souffrirent la persécution sous les empereurs iconoclastes, Léon l'Arménien et Théophile; ce dernier les exila à Apamée de Bithynie. Théodore y mourut des suites de ses tortures. Théophane vit la fin de la persécution et assista à la glorification des icônes en 842. Il fut ensuite élevé sur le siège de Nicée. Nous ne savons pas la date de sa mort.

Autrefois, un grand nombre d'ouvrages étaient mis sur le compte de Théodore Graptos: une vie de saint Nicéphore de Constantinople, une lettre à l'évêque Jean de Cyzique sur les tortures que Théophile infligea à son frère et à lui, quelques écrits contre les iconoclastes, enfin un discours sur les défunts. Certains de ces écrits appartiennent à Nicéphore de Constantinople. Il ne reste à notre saint que sa lettre à Jean de Cyzique et le canon des défunts.

Théophane est le poète; il composa un poème célèbre à la mémoire de son frère, que l'Église grecque chante le 27 octobre, jour de sa fête. Il est l'auteur d'un canon pour le dimanche de l'Orthodoxie et d'un poème pour la fête de l'Epiphanie[259]. Il en a certainement composé d'autres que nous ignorons encore. Dom Cellier lui attribue, en outre, une apologie contre les Juifs. Il semble qu'elle doive être restituée à Théophane de Nicée (XIVᵉ s.).

En dehors de quelques morceaux qui trouvèrent place dans la liturgie et qui furent traduits au moment de la version des livres liturgiques, l'œuvre des Grapti est inconnue dans la littérature arabe.

Il nous est parvenu sous le nom de Jean Damas deux traités. Le premier, *Lettre contre les Iconoclastes*[260], daté de la 8ᵉ indiction 770[261]. Le second est le *Discours démonstratif sur les Saintes Images contre Constantin Caballinus*[262]. Quant à sa date, elle varie selon les auteurs entre 764 et 787. De toute façon, ni l'un ni l'autre ne peuvent être l'œuvre du Docteur de Damas, ni a fortiori de Jean V de Jérusalem, puisque ce dernier mourut en 735[263]. Si le premier traité demeure

259 Édité par PITRA, *Analecta sacra*, t. I, p. 408.
260 *PG.*, t. 96, col. 1348-1362.
261 *Op. cit.*, col. 1361-A-B.
262 *PG.*, t. 95, col. 309-344.
263 L. PETIT, *Jean de Jérusalem*, in DTC, col. 765-766.

anonyme, les travaux de B. Melioranskij[264] nous ont fait connaître l'auteur du second, JEAN LE SYNCELLE, originaire de Jérusalem. Ce dernier fit une double rédaction de son ouvrage, la première, plus courte, date de 764, lorsqu'il était syncelle de Théodore (757-avant 787), patriarche d'Antioche; la seconde, plus complète, aurait été écrite en 787 à Constantinople[265].

CONTROVERSES AVEC LES LATINS

C'est au début du IXe s. que se situe la première controverse latino-byzantine. Nous savons malheureusement qu'à partir du XIe s., ce genre de littérature prendra une extension considérable et revêtira une âcreté particulière jusqu'à diviser l'Église en deux blocs.

En 809, le pape Léon III reçut de Jérusalem une lettre du patriarche Thomas, envoyée avec des moines, les uns de Saint-Sabas, les autres des Bénédictins du couvent du Mont des Oliviers, qui l'informaient du grave conflit survenu l'année précédente entre les Grecs et les Latins. Les Bénédictins étaient accusés d'hérésie parce qu'ils ajoutèrent le *Filioque* au symbole. Léon en informa Charlemagne, protecteur du monastère. Ce dernier chargea l'évêque d'Orléans, Théodulphe, de composer un traité de *Spiritu Sancto*, puis réunit (809), à Aix-la-Chapelle, un concile qui confirma la doctrine de la procession du Saint-Esprit et le maintien du *Filioque* dans le symbole. Au mois de janvier 810, Léon III convoqua un synode à Rome, y fit lire les *Actes* du concile d'Aix-la-Chapelle et en approuva la doctrine[266]. Thomas écrivit de nouveau au pape et chargea Michel le Syncelle de porter ses missives à Rome[267]. L'émissaire arriva à Constantinople sous Michel Rangabé (811-813). Mais une fois que la paix fut signée entre Charlemagne et Michel, l'affaire du *Filioque* fut reléguée au second plan et l'on n'en parla plus. Ainsi se termina cette première querelle qui, malheureusement, devait être suivie de bien d'autres. Cette controverse nous valut, en dehors de la correspondance du patriarche Thomas, diverses lettres perdues de Michel le Syncelle sur le *Filioque*.

[264] *Georges de Chypre et Jean de Jérusalem, deux défenseurs peu connus de l'Orthodoxie au VIIIe s.* (en russe), St Pétersbourg, 1901; cf. aussi E. KURTZ, in *Byz. Zeitschr.*, 1902, pp. 538-542.

[265] Pargoire et Jugie sont pour une date antérieure, 780.

[266] Cf. E. AMANN, *L'Époque carolingienne*, in FLÈCHE ET MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. VI, pp. 179-184.

[267] Cf. S. VAILHÉ, *Saint Michel le Syncelle*, in R.O.C., 1901, pp. 321-325.

HAGIOGRAPHIE

Ce genre littéraire, cultivé le plus souvent dans les monastères, est demeuré grec dans son ensemble, car c'est dans les couvents que cette langue accusa la plus grande persistance, comme aussi, c'est dans les couvents que les premières versions arabes hagiographiques, et les premières *vies* de saints, écrites en arabe, firent leur apparition. Il est à noter que ce mouvement de traduction n'était pas à sens unique. Non seulement des théologiens, des chroniqueurs, des hagiographes byzantins ont été tributaires, sans le savoir, de la littérature et de la tradition arabe, et le P. Peeters en donne des preuves (*Le tréfonds*, p. 23), mais des récits hagiographiques, composés en arabe, et pour des chrétiens de langue arabe, connurent la fortune d'être traduits en grec. On le sait positivement pour la *Vie de Timothée le stylite*, pour la *Lettre aux Arméniens* d'Abū Qurra, pour la *Vie de Jean Damascène* et pour d'autres écrits.

Deux tendances se dessinent dans cette discipline melchite de l'époque, l'une d'édification, destinée au peuple; l'autre apologétique qui tend à prouver l'origine divine du Christianisme plus qu'à narrer la vie de ses saints et d'en vanter les vertus.

Si la première est simple par sa destination, elle n'autorise pas à porter sur sa valeur un jugement trop sommaire, comme l'ont fait plusieurs savants.

Avant d'entreprendre les récits de la première catégorie, il est nécessaire de distinguer les ETIENNE dont nous allons parler. Le fait que quelques-uns aient été des *Sabaïtes*[268] a entraîné des confusions quant à leur identité et à leurs productions littéraires. Cela dit, les documents écrits nous parlent, pour la période qui nous occupe, de quatre Etienne: Etienne le Thaumaturge, Etienne le Mélode, Etienne l'Hagiopolite et un Etienne sans qualificatif.

[268] Nous préférons n'attribuer le qualificatif de sabaïte à aucun d'entre eux; car ce titre a été souvent à l'origine de la confusion qui a entouré leur nom et leur activité.

ETIENNE LE THAUMATURGE (725-† 31 mars 794)[269]

Identifié fautivement par le P.S. VAILHE[270] et par d'autres avant comme après lui[271], dont nous-même[272], avec Etienne neveu de Jean de Damas, il est natif d'un village de la région d'Ascalon (Palestine). Ayant perdu ses parents à l'âge de neuf ans, il fut recueilli par son oncle, Zacharie, moine à Saint-Sabas. Après la mort de ce dernier, il vit en reclus d'abord dans sa cellule de la Grande Laure, puis au désert de la Mer Morte. Sa renommée et ses miracles lui attirèrent des disciples. Il est fêté, par plusieurs synaxaires melchites, le 2 avril, jour de sa sépulture, tandis que les synaxaires byzantins le célèbrent habituellement le 31 mars, anniversaire de sa mort[273].

Sous le nom d'Etienne le Sabaïte nous est parvenue une homélie sur les veilles à accomplir dans la nuit du dimanche. Mss: *Par. arab. 139*, fol. 327r-329v (XVIe s.) — *Balamend 117* (29 sept. 1536). Elle est attribuée à Etienne «*ṣāḥeb as-saḥsarīya*», le porteur de l'habit en poil. Il n'est autre que notre saint[274].

La *Vie* d'Etienne a été retracée par l'un de ses disciples, Léonce de Saint-Sabas[275].

Graf[276] présente des textes ascétiques arabes portant le nom d'«Etienne le Thébain»[277], et incline à identifier leur auteur avec ETIENNE LE THAUMATURGE. Il s'agit plus probablement d'Etienne, moine thébain, dont le *cod. Paris. gr. 1066* (XIe s.), ff. 86r-94r, notamment, contient un Discours ascétique. Les mss attribuent encore à ce dernier d'autres œuvres, telle la *Diataxis*[278]. Il est maintenant prouvé

[269] R. P. BLAKE, *Deux lacunes comblées dans la «Passio XX monachorum Sabaïtarum»*, in Anal. Bol., t. 68, pp. 40-43. G. GARITTE, *Le début de la vie de S. Etienne le Sabaïte retrouvée en arabe au Sinaï*, Anal. Boll., 1959, t. 77, pp. 332-339; J. DARROUZÈS, *Etienne de Saint-Sabas*, in Dict. Spir., t. IV, col. 1520, et *DHGE*, col. 1260; J.-M. SAUGET, *Stefano Sabaïta il taumaturgo*, in Bibliotheca Sanctorum, XII, col. 40-41.

[270] *Date de la mort de saint Jean Damascène*, EO., 1906, t. IX, pp. 28-30.

[271] P. PEETERS, in *Anal. Boll.*, t. 29, 1910, p. 215; t. 30, 1911, p. 408; t. 48, 1930, p. 76, note 1 et p. 81.

[272] *Saint Jean de Damas*, p. 127.

[273] J.-M. SAUGET, *Premières recherches*, pp. 369-371.

[274] Cf. notre compte-rendu sur TROUPEAU G., *Catalogue*, in *Bibliotheca Orientalis*, t. 32, 1975, p. 101.

[275] Cf. *infra.*, pp. 158-159.

[276] *G.C.A.L.*, I, p. 413; II, pp. 497-498.

[277] Sur Etienne le Thébain, cf. l'art. de J. DARROUZÈS, in *Dict. de Spiritualité*, IV, col. 1525-1526.

[278] K.I. Diovouniates a publié ces deux œuvres sous le titre *Etienne le Sabaïte* (en grec), dans Hieros Syndesmos, 1913, num. 193, pp. 9-12; num. 194, pp. 10-13. L'auteur identifie Etienne le Thébain avec Etienne le Thaumaturge.

que la *Diataxis* appartient à Isaïe de Gaza[279]. Lui reste la paternité du *Discours ascétique*. Une version géorgienne de ce *Logos* se lit dans le *Sin. geor. 35*, ff. 90r-94v et peut-être le *Sin. georg. 81* (aujourd'hui dans une collection particulière)[280]. Il est donné par plusieurs témoins arabes: *Vat. arab. 71* (885 J.-C.), ff. 226v-234r; *695* (XVIIIe s.), copie du codex précédent; *Sin. arab. 236* (1298 J.-C.), ff. 208r-215v, mutilé des 53 derniers paragraphes; *Sin. arab. 571* (XIIe s.), ff. 216r-222v; *Par. arab. 253* (XIV), ff. 246r-250v; *Sin. arab. 235*?

Sauget qui l'a publié en prenant pour base le *Vat. arab. 71* (texte original et version française)[281] a contesté que la version arabe soit faite directement sur le grec sans aucun intermédiaire. Quant au texte grec, il a été édité, avec version latine, par E. Des Places[282], d'après le *Par. graec. 1066* (XIe-XIIe s.), ff. 86r-94r.

Une seconde recension arabe (*Vat. arab. 398* (XVe s.) ff. 102r-104r; *Par. syr.* (*caršūnī*) *293* (1493 J.-C.), ff. 137v-139v présente un texte du *Discours*, exprimé en une langue plus littéraire. Il est en outre très abrégé et résumé de la recension précédente. Il semble être l'œuvre d'un des célèbres Assalides[283].

Etienne le Melode[284]

Nous ne connaissons rien de sa vie, en dehors de sa présence à Saint-Sabas lors du drame de 797, et la louange «gloire de notre laure» que lui décerne Léonce. Il mourut vers 807. Il laissa en plus d'un récit du

[279] Cf. à ce sujet J.-M. Sauget, *Une version arabe du «sermon ascétique» d'Etienne le Thébain*, in Le Muséon, t. LXXVII, 1964, p. 368, et du même, *La double recension arabe des Préceptes aux novices de l'abbé Isaïe de Scété*, dans Mélanges Eugène Tisserant, III (Studi e testi 233), Cité du Vatican, 1964, pp. 299-356.

[280] Cf. Garitte, *Un extrait géorgien de la Vie d'Etienne le Sabaïte*, pp. 77-78, note 19, et pp. 90-92.

[281] *Une version arabe du «Sermon ascétique»*, pp. 375-401.

[282] *Le «Discours ascétique» d'Etienne de Thèbes — Texte grec inédit et traduction*, Le Muséon, 1969, t. LXXXVII, pp. 36-51. L'éditeur fait remarquer que pour le n. 67, le texte grec est plus long que la version arabe; les nos 78-85 sont remplacés par un autre dévelop-pement.

[283] Sauget, *Une version arabe*, pp. 371-372.

[284] R.P. Blake, *art. cit*,; *An. Boll.*, t. 72, p. 23, note 6; S. Vailhé, *Les Écrivains de Saint-Sabas*, EO., 1898, p. 39; 1906, pp. 29-30; C. Emereau, *Hymnographi*, EO., 1925, pp. 173-174; S. Eustratiades, *Poètes et Hymnographes* (en grec), p. 392; J. Darrouzès, art. *Etienne* (n. 71), *DHGE*, col. 1261; *D. Spirit.*, IV, col. 1520-1521.

massacre de 20 de ses confrères tués le 20 mars 797[285], récit fait à la demande de son higoumène Basile, un poème acrostiche à leur gloire[286] et une *Vie* de Romain le Jeune[287]. Cet Etienne est à identifier avec le neveu de Jean Damascène. En effet, il est nommé «Etienne Damascène» dans la *Passion* géorgienne de Romain le Jeune[288], et «Etienne Mansour Damascène», dans la *Passion des XX Martyrs* en sa version géorgienne[289].

L'œuvre hymnographique d'Etienne est importante. Il a composé des canons dont un en l'honneur d'Etienne le Thaumaturge[290], des *hoirmoi*, des idiomèles.

Cependant il est difficile d'établir d'une façon certaine ce qui lui revient; car, comme nous l'avons dit, ces pièces liturgiques sont présentées sous trois noms: Etienne l'hagiopolite, Etienne le Sabaïte et un troisième Etienne. Or notre Etienne peut se cacher sous l'un des trois.

Il lui revient certainement — au moins en partie — les pièces composées en collaboration avec son oncle et signées «Jean (Damascène) et Etienne». Lui revient également le drame religieux «Ὁ Θάνατος Τοῦ Χριστοῦ»[291].

On ne doit pas lui attribuer le canon fait en l'honneur de saint Georges de Mytilène, imprimé dans Νέα Σιῶν, t. 28, 1933, pp. 670-673, 722-726[292].

[285] *BHG*, n. 1200 publiée par PAPADOPOULOS—KERAMEUS, en 1907, à St Pétersbourg *Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς ἁγιολογίας*, t. I, pp. 1-41, et *Act. Sanctorum*, mars, III, 1668, pp. 2-14; 3e édit., pp. 2-12. Les deux éditions sont faites d'après l'*unicus Coisl. 303* (Xe s.) qui comporte deux lacunes d'un feuillet. Cette lacune a été comblée par la publication de son équivalent géorgien par R.P. Blake. Cette version géorgienne provient probablement d'un intermédiaire arabe aujourd'hui perdu. Cf. R.P. BLAKE, *Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum Sabaïtorum*, in An. Boll., t. 68, 1950, pp. 27-43.

[286] *Act. Sanctorum*, mars, t. III, pp. 156 sq., texte grec avec version latine pour le récit; traduction latine seule pour le poème.

[287] Elle nous a été conservée en version géorgienne. P. PEETERS, *Saint Romain le néomartyr († 1er mai 780) d'après un document géorgien*, in An. Boll., t. 30, 1911, pp. 393-427.

[288] Cf. *An. Boll.*, 1911, t. 30, pp. 405-406.

[289] Cf. BLACK, *An. Boll.*, t. 68, p. 41.

[290] Publié par EUSTRATIADÈS, dans *Νέα Σεῶν*, 1933, p. 737; 1934, pp. 3-10.

[291] DACL, art. *Sabas*, col. 203-204.

[292] J. FONDOULIS, Athènes, 1959, pp. 14-15, et *A. Boll.*, 1959, t. 77, p. 466, note 8.

LÉONCE DE DAMAS[293]

Ce que nous connaissons de la vie de Léonce se réduit à ce qu'il nous dit dans sa *Biographie* d'Etienne le Thaumaturge. Il naquit à Damas, se rendit à Jérusalem pour les fêtes de Pâques de 788, et revêtit l'habit monastique dans la laure de Saint-Sabas. Il se mit sous la conduite d'Etienne pendant les quatre années qui précédèrent la mort du Thaumaturge survenue le 31 mars 794. Il composa son ouvrage entre 807 et 821. La *Biographie* qu'il écrivit est un document du plus haut intérêt. Il trace un tableau extrêmement vivant et détaillé de la vie des moines palestiniens au VIIIe s., et fournit des données précieuses pour l'histoire de l'Église de Jérusalem.

Elle nous est conservée dans un *unicum*, le *Coislin 303* de Paris (Xe s.), fol. 1-99^r[294] et encore est-elle amputée de son début[295].

Cette *Vita* a été traduite en arabe en mars 290 H. (903 J.-C.) par *anba* YANNAH (Jean) IBN STÉFĀN AL-FĀḪŪRĪ, à Saint-Sabas même[296]. Elle nous est parvenue en état complet[297] dans deux mss du Sinaï, *Sin. arab. 505*, fol. 94^r-202^r (antérieur à 1238), et *496*, fol. 22^r-161^r (2 oct. 1238 J.-C.).

La version arabe a servi de base[298] pour une traduction géorgienne entreprise entre 903 et 983, dont il nous reste un fragment équivalent

[293] S. VAILHÉ, *Écrivains de mār-Sāba*, EO., t. 2, 1899, pp. 40-41; I. PHOKYLIDES, *'H ἱερὰ Λαύρα Σαβατοῦ ἡγιασμενοῦ*, 1927, pp. 388-400; du même, *Περὶ Στεφάνου Τοῦ Σαβαΐτου καὶ θαυματουργου καὶ περὶ τῆς ἐν τῇ λαὺρ τοῦ ἁγίου Σάβα σφαγῆς*, in *Νέα Sion*, t. X, 1910, pp. 64-75; A. EHRHARDT, *Das griechische kloster Mār-Sāba in Palästina*, pp. 49-50; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, pp. 507-508.

[294] R. DEVREESSE. *Le Fonds Coislin*, Paris, 1945, pp. 266-268. «Dans les mss de Jérusalem *Patr. 135-136* (papier, XIVe s.), recueils provenant de Saint-Sabas, et dont le compilateur renvoie, pour certains textes, à d'autres mss de Mār-Sāba, des renvois sont faits à un ms. contenant en tête la Vie de saint Etienne le Sabaïte» (voir A. PAPADOPOULOS—KERAMEUS,*'Ιεροσοηυμι Τυὴ Βιβλιοδήυη*, I, St. Pétersbourg, 1891, pp. 236-244, spécialement, p. 238 ... Mgr Erhardt a montré que le ms. ainsi désigné ne peut être identifié au *Coislin 303*» (GARITTE, *Un extrait géorgien de la Vie d'Etienne le Sabaïte*, in Le Muséon, t. 67, 1954, p. 72, note 2.

[295] Éditée dans cet état dans les *Acta Sanct.*, Jul., t. III, 1723, pp. 531-613; *BHG*, n. 1670, 3e édit., pp. 504-584.

[296] Indication précise du *Sin. arab. 505*, fol. 202^{r-v}, et *496*, fol. 160^v.

[297] La partie manquante dans le *Coisl. 303* occupe 41 pp. dans le *Sin. arab. 505*.

[298] «Le texte géorgien dérive du grec par un intermédiaire, et cet intermédiaire, n'est autre que notre version arabe» (G. GARITTE, *Le début de la vie de S. Etienne le Sabaïte*, p. 341).

aux chapitres 159-165 dans le *Sin. georg. 6* (Xe s.), ff. 220^{r}-223^{r}, sous le titre *Doctrina sancti Stephani herbatici*[299].

Garitte a annoncé en 1959 l'édition complète de la version arabe avec traduction dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. En attendant cette publication, l'auteur a traduit en latin la partie qui correspond au texte grec perdu[300].

Il ne faut pas confondre ce Léonce avec son homonyme, higoumène de Saint-Sabas à Rome qui composa la *Vie* de saint Grégoire d'Agrigente[301], traduite en arabe. *Mss. St Sépulcre ar. 146* (1426 J.-C.), ff. 1^{r}-68^{r}; *Sin. arab. 505* (XIIIe s.), fol. 5^{r}-62^{v}.

* * *

Appartiennent à la deuxième catégorie trois biographies ayant vu le jour entre le IXe et le Xe siècle. L'une raconte la *Passio* de Michel le Sabaïte, les autres, la *Vie* de deux évêques d'Edesse, Théodore et Jean.

La *Passio* de Michel le Sabaïte[302] se donne pour auteur Basile d'Edesse, moine de la laure Saint-Sabas. L'œuvre arabe originale est perdue; nous la connaissons dans une version géorgienne[303] publiée par M. C. Kekelidze, d'après le *Passionnaire* n. 57 de la laure d'Iviron au Mont Athos. Un autre témoin du même texte est contenu dans un *Ménologe* de la Bodléienne[304].

Avons-nous là un récit véridique du martyr de Michel, mort pour la foi sous ʿAbd al-Malek, ou une fiction pieuse et édifiante qui veut se faire passer pour œuvre historique? Nous croyons la première hypothèse plus plausible: arrière-plan historique exact dans l'ensemble[305], couleur

[299] G. Garitte, *Un extrait géorgien de la Vie d'Etienne le Sabaïte*, pp. 78-90. Voir *Anal. Boll.*, t. 74, 1956, pp. 507-508.

[300] Anal. Boll., *art. cit.*, 1959, t. 77, pp. 344-369.

[301] *PG.*, t. 98, col. 549-716; *BHG*^{3}, n. 707.

[302] *Anal. Boll.*, t. 30, 1911, p. 407; t. 31, 1912, p. 7; 40, p. 290; Graf, II, p. 23; cf. aussi *Byzant. Zleitschr.*, 33, 1933, p. 432 et *Byzantion*, 1942/3, pp. 210-216.

[303] *Monumenta hagiographica georgica*, pars prima, t. I, Tiflis, 1918, pp. 165-173; cf. *Anal. Boll.*, t. 43, p. 382; P. Peeters, en a donné une version latine dans *Anal. Boll.*, t. 48, pp. 66-77, avec une étude critique.

[304] P. Peeters, *Anal. Boll.*, t. 31, 1912, p. 307, n. 6.

[305] Le fait que l'hagiographe fait partir ʿAbd al-Malek et son cortège de «Babylone» ne doit pas nous faire crier «à l'anachronisme scandaleux», comme le fait P. Peeters (*An. Boll.*, 1930, p. 77). Bien des capitales abhorrées ont été appelées Babylone. Rome n'a pas échappé à cette loi. Qu'un hagiographe ait donné le nom de la ville de perdition à la capitale d'un monarque persécuteur n'a rien d'étrange, ni d'anachronique.

locale, accent de sincérité. Quant au reproche qui, aux yeux de Peeters, semble le plus grave, «aucun synaxaire ou calendrier grec ne semble avoir gardé la mémoire de Michel le Sabaïte»[306] des recherches entreprises depuis l'ont rendu caduc. La commémoraison de saint Michel au 19 juillet se trouve dans le *typicon* de Saint-Sabas du *Sin. grec 1096* (XIIe s.) et dans plusieurs synaxaires melchites arabes *Sin. arab. 418* (1237), *Paris. arab. 254* (XVe s.), *Sachau 138* (XIVe-XVe s.), *127* (XIVe-XVe s.), *Vat. syr. 243* (1655-1666), *Vat. syr. 412* (XVIIIe s.), *Vat. syr. 621* (1709)[307]. Au XIIe s., l'higoumène russe Daniel témoigne de la vénération portée à Michel et à son oncle Théodore, évêque d'Edesse, dans la laure de Saint-Sabas: «Les reliques de plusieurs autres saints pères y reposent: de l'évêque saint Jean le Silenciaire, de saint Jean Damascène, de saint Théodore d'Edesse et de Michel son neveu»[308].

Macaire Za'īm consacre aussi à Michel une longue notice dans son synaxaire des saints d'Antioche[309].

Au moment du sac de la laure de Saint-Sabas par les bédouins en 797, l'higoumène en fonction s'appelait Basile[310]. Rien n'empêche qu'il ne soit l'auteur de ce document hagiographique et qu'effectivement il ait écouté le récit du martyre de Michel de la bouche de Théodore Abū Qurra, lors du dernier séjour de celui-ci à Saint-Sabas, comme il est dit dans l'apologue. Basile est un personnage historique qui est également mentionné dans la *Vie* de saint Etienne le Thaumaturge (chap. 183), écrite par Léonce le Sabaïte.

Nous retrouvons des réminiscences et même des extraits de la *Passio* dans la *Vie* de Théodore d'Edesse[311]. Cela ne doit pas nous surprendre, cette dernière se donne également pour auteur le même moine Basile, neveu de l'évêque dont il narre la vie, et devenu hiérarque lui-même[312].

[306] *Art. cit.*, p. 78.

[307] J.-M. SAUGET, *Origine et caractéristiques des Synaxaires melchites*, p. 411.

[308] B. DE KHITROVO, *Itinéraires*, p. 34.

[309] *Br. Mus. 9965*, fol. 32^rv, *Vat. arab. 622*, ff. 49^v-50^v.

[310] Cf. A. PAPADOPOULOS—KERAMEUS, in *Pravoslavyj Palestinskij*, Sbornik, t. XIX, 3, p. 2.

[311] *BHG*, 1744; GRAF, II, p. 24. Cf. A. ABEL, *La portée apologétique de la « Vie» de St Théodore d'Edesse*.

[312] Evêque d'Emèse pour la *Vita* grecque et géorgienne; évêque de Manbiğ pour la *Vita* arabe du *Par. arab. 147* et pour la tradition melchite (MACAIRE ZA'IM, *Aḫbār al-qiddīsīn alladīn ḫaraju min bilādinā*), et lui attribue la *Vie* de Théodore. Sur Basile d'Emèse, cf. KRUMBACHER, *G.B.L.*, 2e édit., 1897, pp. 151-152; R. JANIN, art. *Basile d'Emèse*, in D.H.G.E., col. 1133.

Même cadre qui se veut historique avec discussion entre Théodore en présence du calife, mêmes erreurs — plus graves que dans le récit précédent: Mu'āwia vivant à la fin du VIIIe ou au début du IXe s., sa conversion au christianisme, etc., avec aussi, plus d'aventures et de miracles que l'auteur attribue à son héros.

Par suite de ses erreurs historiques, cette *Vie* n'est qu'un roman hagiographique où le personnage vrai du héros sert de prétexte à des variations littéraires. Elle fournit quelques données historiques auxquelles nous ne pouvons nous fier que dans la mesure où elles sont contrôlables par d'autres récits.

Pouvons-nous reconnaître Théodore Abū Qurra en Théodore d'Edesse? Non! D'abord le premier est toujours connu sous le nom d'évêque de Ḥarrān et non d'Edesse; en second lieu, le Théodore de la *Vita* a séjourné à Byzance à la cour de Michel III l'Ivrogne (842-867) avant la retraite de l'impératrice Théodora (856); Abū Qurra était déjà mort. Un Théodore d'Edesse autre que Théodore Abū Qurra et ayant vécu au milieu du IXe siècle, peut être envisagé et nous croyons à son existence historique[313]. Il nous a laissé un certain nombre d'ouvrages.

Ainsi sous le nom de Basile d'Emèse nous voyons caché un plagiaire. «Tous les traits qui, dans la *Passion*, dénotaient une certaine connaissance du milieu historique ont disparu, en partie remplacés par des équivalents ou par des développements additionnels, qui portent la marque de la plus pauvre invention»[314]. Vu l'accumulation d'anachronismes et d'erreurs historiques, il ne peut pas vivre à l'époque qu'il décrit; nous le placerions volontiers au Xe siècle.

Cette *Vie*[315] dont l'original est arabe[316] existe aussi en version géorgienne[317] et grecque[318]. La rédaction arabe[319] contient des diffé-

[313] Le pèlerin russe Daniel (1106-1107) a vénéré dans une chapelle du couvent de Saint-Sabas les reliques de saint Jean Damascène, celles «de saint Théodore d'Edesse et de Michel son neveu» (B. DE KITROVO, *Itinéraires russes*, p. 34).

[314] PEETERS, An. Boll., *art. cit.*, p. 83.

[315] BREHIER, *Journal des Savants*, 1917, p. 16; *Le Correspondant*, janv. 1922, p. 327; PEETERS, *An, Boll.*, t. 48, 1930, pp. 82-85; A. VASILIEV, *The life of St Theodore of Edessa*, in Byzantion, 1942-1943, pp. 165-225.

[316] Ch. LOPAREV, *Vies de saints byzantins des VIIIe-IX2 s.* (en russe), dans Vizant. Vremennik, t. XIX, 1915, pp. 41-64. PEETERS a d'abord énoncé cette hypothèse (*Anal. Boll.*, t. 30, 1911, p. 407), pour la retirer (*Anal. Boll.*, t. 31, 1912, p. 7), puis pour l'admettre de nouveau, *Le Tréfonds Oriental*, p. 185; *Anal. Boll.*, 1930, pp. 65-98.

[317] Éditée par J. POMJALOVSKIJ, *Zitie ize vo svjatykh attsa nasevo Theodora arkhiepiskopa edesskovo*, St Pétersbourg, 1892; cf. N. BONWETSCH, *Die Vita des Theodor, Erzbischof von Edessa*, in Byzant. Neugr. Jahrbücher, 1921, pp. 285-290.

[318] *BHG*, 1744.

[319] *G.C.A.L.*, II, p. 24.

rences essentielles par rapport au texte grec. Ms.: *Par. arab. 147* (XVe s.), fol. 162r-221v; *St Sépulcre 146* (1428 J.-C.), fol. 69-126; *Sin. arab. 452* (XIIIe s. vers le dernier tiers); *Sin. arab. 538*, fol. 120 sq (1211 J.-C.); *Balamend 158* (XVIIe-XVIIIe s.) 1°; 155, 2° (1809). Vasiliev en a donné des extraits[320].

* * *

Le 3e document hagiographique est la *Vita* de Jean, évêque d'Edesse[321]. Elle est moins prétentieuse que la précédente, ne porte pas de nom d'auteur et ne s'entoure pas de faux arrière-plan historique. Elle demeure cependant dans le même cadre, à savoir fiction à thèse avec discussion en faveur de l'origine divine du christianisme. La scène se passe sous Harūn ar-Rašīd (786-809). Jean d'Edesse prouve contre le juif Phinéas la véracité de la religion du Christ et affronte avec succès l'épreuve du poison.

Une version géorgienne en a été publiée par Kekelidze d'après un *Passionnaire* du Br. Mus. du XIe s.[322]. L'éditeur la croit dérivée de l'arabe. Par contre pour Peeters, il paraît à peu près certain qu'elle dérive d'une rédaction grecque. Celle-ci à son tour provient d'un original arabe dont copie dans un ms. (aujourd'hui brûlé) de la bibliothèque de Louvain (Xe s.), ff. 116r-122r[323]. Peeters en a publié la fin du fol. 120r et le début du fol. 120v avec version latine[324]. La discussion avec le juif Phinéas se trouve dans *Mingana ar. chrét. 248* (vers 1400 J.-C.).

Le P. Peeters met en doute, à plusieurs reprises, l'existence d'une communauté melchite à Edesse. Pour lui, elle n'a été reconstituée qu'à partir de la reconquête byzantine[325]. Inutile donc de parler d'une liste

[320] Byzantion, *art. cit.*, pp. 192-198.

[321] *Anal. Boll.*, t. 48, pp. 85-98; GRAF, GCAL, II, pp. 25-26.

[322] *Christianskij Vostok*, 1913, pp. 301-304.

[323] Décrit par Baumstark, cf. *Anal. Boll.*, XLVI, p. 63 et mentionné dans K. HIERSEMANN, Katalogue 500 N. 14.

[324] *Anal. Boll.*, t. 48, pp. 87-89.

[325] «Ces romans hagiographiques (les deux *Vita*), où l'on voit deux archevêques orthodoxes d'Edesse agir en maîtres et seigneurs de la ville et traiter de puissance à puissance avec le khalife de Bagdad n'ont pu éclore au temps où la hiérarchie monophysite jouissait encore d'une suprématie indiscutée, sinon d'une domination exclusive dans l'Osrhoène. Ils portent la marque de l'époque où l'Église byzantine venait de reprendre pied dans l'ancienne province transeuphratésienne à la suite des campagnes victorieuses de Nicéphore Phocas et de Jean Tzimiscès. Pour aider l'Orthodoxie à ressaisir son prestige

épiscopale de la ville avant le Xe s. et les évêques d'Edesse dont font mention les récits hagiographiques sont des personnages fictifs. Et pourtant un Jean évêque d'Edesse a existé au VIIIe s. Nous trouvons son nom dans un colophon du *Br. Mus. 8606* où il est mentionné à la date de 723, avec son clergé *melchite*, l'archiprêtre et économe Cyr, le second prêtre Siméon, le prêtre Jannai, higoumène du monastère de l'icône du Seigneur. Logique dans son idée préconçue, Peeters rejette la *Vita* de Jean parmi les pièces légendaires. Pour nous, ce Jean d'Edesse a existé. Il est contemporain de Théodore Abū Qurra. C'est à lui que ce dernier dédia le traité sur les images. La tradition melchite exprimée par la voie de Macaire Zaʿīm voit en lui un auteur de nombreux ouvrages — inconnus il est vrai jusqu'à cette date[326]. — Seule nous est parvenue sa joute avec Phinéas.

*
* *

L'anonymat prédomine dans la composition et les versions des productions hagiographiques melchites. Ce trait d'ailleurs lui est commun avec toutes les autres littératures. Nous avons pu cependant faire sortir de l'ombre quelques noms de traducteurs comme Anba Janah, pour la *Vie* d'Etienne le Thaumaturge, à qui nous adjoignons le médecin ʿIsa ibn Constanṭīn et Antūn Dāwūd ibn Sulaïmān.

Le médecin ʿISA IBN QUSṬANṬĪN[327] traduisit du grec la *Vie* de saint Palladios, ermite à ʿImma (aujourd'hui Yenī Šehīr, à 40 km environ d'Antioche, sur la route reliant cette ville à Alep)[328]. Son œuvre se trouve dans les *Par. arab. 257*, fol. 92^r-119^r (1673 J.-C.); *Musée copte 125*, 6° (XIXe s.) et un ms. de notre collection (XVIIIe s.).

L'original grec qui peut remonter au VIe s. est un remaniement amplifié de Théodoret de Cyr (*Historia Religiosa*, MIGNE, t. 82, col. 1364-65). En effectuant sa version, ʿĪsa y ajouta des renseignements intéressants.

d'autrefois, on a essayé de faire oublier qu'elle eût si complètement perdu» (PEETERS, *Anal. Boll.*, art. cit., p. 91).

[326] «الباريوحنا الرهاوي الفاضل المشهور فضله عند العلماء الذي ألّف اقوالاكثيرة في ايضاح الامانة المستقيمة وتوطيدها وله تواريخا كثيرة لطيفة جدا، الذي اخبر عن سابق المسيح الدجّال وظهوره وضلالته وغير ذلك وخلّف للكنيسة مصنفات كثيرة وانصرف الى الرب». Ms. *Br. Mus. Add. 9965*, fol. 54^v.

[327] GRAF, *G.C.A.L.*, I, p. 367; II, p. 71.

[328] Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, pp. 263-264. Sur ʿImma, cf. Fr. CUMONT, *Études Syriennes*, p. 7 et DUSSAUD, *Topographie*, p. 231 sq. Cf. aussi notre article in Bibl. Orientalis, t. XXVIII, 1971, p. 120.

Quant aux récits anonymes, les uns dérivent du grec, les autres ont été composés directement en arabe. Si certains documents hagiographiques de l'époque nous sont parvenus en arabe, pour d'autres nous n'avons de témoins que leurs versions géorgiennes.

Avancée timidement comme hypothèse au début du siècle par N. Marr, la dépendance arabe d'une fraction de la littérature hagiographique et même homilétique géorgienne est devenue un fait certain grâce aux travaux de prospection du P. Peeters[329], de G. Garitte[330], de Bernard Outtier[331], de M. Van Esbroeck[332] et de nombreux spécialistes géorgiens, comme K.S. Kekelidze, Ilya Abuladze, A. Šanidze et Rusudan Gvaramia.

Nous laissons pour le vol. I de cette *Histoire* certaines versions géorgiennes à partir de l'arabe, comme la *Prise de Jérusalem par les Perses en 614, l'Autobiographie du pseudo-Denys l'Aréopagite*, la *Vie* de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis, pour l'ensemble du recueil *Les Enseignements des Pères*. Nous avons pour cette période la *Passion* de saint Romain le néomartyr († 780), la *Vie* d'Etienne le Thaumaturge, la *Passion* de Michel le Sabaïte, le récit du massacre de vingt moines de Saint-Sabas, la *Vie* de Théodore d'Edesse, la *Biographie* de Jean d'Edesse, le *Pré Spirituel* et ses appendices, l'*Instruction* d'Etienne le Thébain. Nous y joignons la *Passion* de saint Eliān de Philadelphie[333], la *Vie* de saint Jean l'ermite[334], la *Vie* de saint Timothée, stylite d'Antioche, la *Vie* d'Agathange Catholicos de Damas[335], la *Vie* de saint Pierre le Jeune, l'*Autobiographie* de saint Antoine Rūaḥ, le *Récit*

[329] *La prise de Jérusalem par les Perses*, in M.U.S.J., t. IX, 1923-1924, p. 6; *Saint Romain le néomartyr († 1er mai 1780) d'après un document géorgien*, in An. Bol., t. 30, 1911, p. 403; *La Passion de S. Michel le Sabaïte*, in An. Bol., t. 48, 1930, pp. 65-66; *Le Tréfonds Oriental de l'hagiographie byzantine*, pp. 209-211, cf. aussi *Anal. Bol.*, 1935, pp. 404-405.

[330] *Le début de la vie de S. Etienne le Sabaïte*, *Anal. Bol.*, t. 77, 1959, p. 341; *La Passio de S. Eliān de Philadelphie ('Ammān)*, in Anal. Bol., t. 79, 1961, p. 425; *La version géorgienne de la vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis*, in Le Muséon, t. 75, 1962, pp. 402-405; *Géorgienne* (Littérature spirituelle), in D.S., t. 6, col. 244-245.

[331] *Le modèle arabe d'une collection ascétique géorgienne*, in Bedi Kartlisa, t. 29-30, pp. 357-358; *Les Enseignements des Pères, un recueil géorgien traduit de l'arabe*, in Bedi Kartlisa, t. 31, 1973, pp. 36-47.

[332] *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain, 1975, pp. 257-260.

[333] G. Garitte, *La Passion de S. Eliān de Philadelphie*, pp. 412-446.

[334] Edit. K.S. Kekelidze, *Keiména*, t. I, Tiflis, 1918, pp. 15-27.

[335] Publiée par Kekelidze, *Hrist. Vostok*, t. IV, 3, 1915, pp. 246-283; cf. *Anal. Bol.*, t. XLVII, 1929, pp. 67, 396.

du martyre des Pères tués au Sinaï et à Raïthou, la *Passion* de saint Basile d'Epiphania.

Timothée le stylite vécut à Kahašta, près d'Antioche, sous le patriarcat de Théodoret. Il mourut le 10 septembre 871 ou 872, dans le monastère qu'il avait fondé.

Une *Vie* arabe de Timothée le Stylite, accompagnée d'une collection de 25 miracles qui lui sont attribués est contenue dans le *Paris. arab. 259* (XIV), fol. 104ᵛ-150ᵛ[336]. «Le tableau que cette *Vie* trace de la vie religieuse en Syrie est sans pareil»[337].

D'après le *Géorgien 3* du patriarcat de Jérusalem (XIᵉ s.), fol. 40ᵛ, cette *Vie* «a été composée dans la langue des Sarrasins, puis traduite en grec et tournée du grec en géorgien». La version géorgienne se trouve dans le *684*, fol. 194-252, du Musée d'Archéologie ecclésiastique de Tiflis, écrit sur parchemin dans le courant du XIᵉ s., et le *Géorg. 3* du patriarcat de Jérusalem. Elle a été publiée par K. S. Kékélidze en 1940[338].

Deux ms. du Xᵉ s., *Sin. arab. 513*, et *Br. Mus. or. 5019*, ff. 100ʳ-103ᵛ relatent la conversion et la mort de saint Antoine Rūaḥ, parent de Hārūn ar-Rašīd (786-809), mis à mort par ce dernier à Raqqa, pour avoir renié l'Islam, le 25 décembre 799[339]. Nous avons deux rédactions de ce martyre. L'une, primitive, est une *Passion*; la seconde, une *Autobiographie* qui daterait du début du IXᵉ s., et en est un remaniement postérieur. Les témoins de la première sont les *Sin. ar. 513* (Xᵉ s.), ff. 363ʳ-372ᵛ, *445* (1233 J.-C.), ff. 437ʳ-447ᵛ, et *448* (XIIIᵉ s.), ff. 95ᵛ-99ʳ; le *Br. Mus. or. 5019*, fol. 100ʳ-103ᵛ; *Mingana arab. chrét. 95* (88) (XVIᵉ s.), ff. 5ʳ-6ᵛ, 32ʳ⁻ᵛ. Autre recension dans l'*Orientale 625* (XVIIᵉ s.), pp. 99-104, qui eut une rédaction copte plus développée. I. Dick a donné le texte arabe du *Sin. 513*[340], suivi d'une version française. P. Peeters

[336] GRAF, I, 522; II, 474.

[337] R. P. BLAKE, *La Littérature grecque en Palestine au VIIᵉ s.*, in Le Muséon, 1965, t. LXXVIII, p. 377.

[338] Cf. G. GARITTE, *Bibliographie de K. Kèkèlidze*, in Le Muséon, 1963, p. 456, n. 81; 472, n. 140. Sur cette *Vie*, cf. SAUGET, *Premières recherches sur l'origine du Synaxaire*, pp. 334-337.

[339] P. PEETERS, *St Antoine, le néo-martyr*, An. Boll., 31, 1912, pp. 410-450; *L'autobiographie de St Antoine, le néo-martyr*, Anal. Boll., 33, 1914, pp. 52-63. Cf. H. ZAYĀT, *al-Ḫizānat aš-Šarqīya*, III, p. 105. I. DICK, *La Passion arabe de St Antoine Ruawah, néo-martyr de Damas* († 25 décembre 799), Le Muséon, 74, 1961, pp. 108-133; GRAF, *G.C.A.L.*, I, 524.

[340] *Art. cit.*, pp. 119-127.

avait publié celui de l'*Orientale* et la recension copte d'après le ms. *179*, fonds Abadie de la Bibl. Nationale, ff. 36-48v[341].

L'*Autobiographie* se retrouve dans le *Vat. ar. 175* (VIIIe s.)?, fol. 116v-121v. De ce texte arabe dépend l'autobiographie géorgienne publiée par Kipsidze d'après l'*Iviron 57* (Xe s.), et le *Sin. géorg. 62*[342].

D'après certains détails circonstanciés de la *Passio*, l'auteur nous semble être un palestinien, peut-être un sabaïte[343].

A la même époque, remonte la *Passion* de S. Basile d'Epiphania. Nous n'en possédons aucun témoin arabe. Mais elle existe en version géorgienne, éditée par M. C. Kékélidze[344].

D'après un colophon du *Br. Museum or. 5019* (XIe s.), fol. 53[345], une note du fol. 157 du *Saint-Sépulcre 146* (1426-1434 J.-C.) et le *Balamend 158* (XVIIe-XVIIIe s.), le *Récit du martyre des Pères tués au Sinaï et à Raïthou*, légende qui a vu le jour probablement à l'époque de Justinien, écrit en grec par Ammonius[346], a été traduit en arabe au mois de rabī' al-awal 155 de l'Hégire (772 J.-C.) avec le titre *Qiṣṣat 'an al-ābā' al-qiddīsīn allaḏīn qutilū bi-Ṭūr Sīnā wa-fī rāyah (sic) li Ammūnios ar-rāheb*. Les trois codex nous le transmettent: (*Br. Mus.*, ff. 51v-58v; *Saint-Sépulcre*, ff. 144-157, *Balamend*, 3°)[347]. Il a été traduit en géor-

[341] P. PEETERS, *St Antoine, le néo-martyr*, An. Bol., 1912, 31, pp. 440-450, 422-440, avec version latine.

[342] *Hristianskij Vostok*, II, 1914 (ou 1913?), pp. 54-104.

[343] AL-BAIRUNI, *al-Āṯār al-bāqiya*, connaît l'existence de la *Passion* de saint Antoine: «Les chrétiens ont à son sujet une longue histoire merveilleuse que nous n'avons point entendue ni lue, ni rien qui lui ressemble, dans les livres des chroniques et d'histoire. Mais les chrétiens sont des gens prêts à écouter et à croire ces sortes de choses, surtout pour ce qui se rapporte à leur religion, ne considérant pas les divers aspects pour juger de la véracité des récits et de l'authenticité des documents» (*Les Fêtes des Melchites par al-Birouni*, par R. GRIVEAU, in P.O., t. X, fasc. 4, p. 299).

Sur ce martyr Antoine, cf. SAUGET, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites* (XIe-XVIIe s.), 332-334.

[344] *Monumenta Hagiographica Georgica*; sur cette *Passio*, cf. l'étude du P. PEETERS, la *Passion de saint Basile d'Epiphanie*, An. Boll., t. 48, 1930, pp. 302-317, suivie d'une version latine, pp. 317-323.

[345] Publiée par ZAYĀT, in *Al-Ḫizānat aš-Šarqīya*, III, p. 105.

[346] *B.H.G.*, n. 1300, publiée par COMBEFIS, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Paris, 1660, pp. 88-932; cf. aussi R. DEVREESSE, *Le Christianisme dans la Péninsule sinaïtique des origines à l'arrivée des musulmans*, in R.B., t. 49, 1940, pp. 216-218.

[347] Le même texte a été traduit du grec en syriaque en 474 des martyrs (759 J.-C.). La version se trouve dans le *Br. Mus. 952 (Add. 14645)*, ff. 110-118 (936 J.-C.). Il en reste des fragments en syro-palestinien publiés par H. DUENSING, *Christlich-palästinisch-aramäische Texte unde Fragmente*, Göttingen, 1906, pp. 14-15 en complément à SCHULTHESS, *Christlich-palästinische Fragmente*, in Z.D.M.G., t. 56, 1902, pp. 257-258. Le texte en a été édité

gien. La version nous est arrivée dans plusieurs témoins dont le plus ancien est le *Sin. géor. 32-57-33*[348]. Elle a été éditée intégralement par Kekelidze[349] et en extraits, par Šanidze[350]. En 1973, R. Gvaramia[351] a repris l'édition du texte géorgien, accompagnée du texte arabe d'après deux recensions anciennes.

D'autres récits hagiographiques contenus dans le *Saint-Sépulcre 146* pourraient avoir été traduits à la même date, par le même traducteur anonyme. Ce sont: fol. 1ʳ-68ʳ; *Vie* de Grégoire d'Agrigente par le moine Léonce du monastère romain de Saint-Sabas[352] — fol. 140-143, «récits sur quelques saints», sans autre commentaire comme le rapporte l'auteur du *Catalogue*[353] — fol. 158-181: «miracles que Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ a opérés par l'entremise des Pères Saints qui ont vécu au Mont-Sinaï» — fol. 181-257, *Vie* de saint Antoine par saint Athanase[354].

Il est probable que des recherches ultérieures permettront d'attribuer la même origine arabe à d'autres versions hagiographiques géorgiennes. Nous aurons l'occasion de constater le même phénomène dans le domaine théologique et surtout homilétique.

Le lieu privilégié de la rencontre entre la culture arabe chrétienne et la culture géorgienne fut sans contredit la Palestine[355], en particulier les couvents de Saint-Sabas et Saint-Théodose où coexistait une communauté monastique géorgienne avec la communauté melchite. La ville de Jérusalem n'a pas été étrangère à ce contact. Quant à la Syrie, c'est

par Smith-Lewis, *Forty martyrs*, pp. 1-54; trad., pp. 1-14 d'après l'écriture supérieure d'un palimpseste qui date du VIIᵉ s. (D'après M. Van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, p. 132).

348 Description de ce codex par G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï* (C.S.C.O., vol. 165 = Subsidia, t. 9), Louvain, 1956, pp. 72-97; M. Van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, pp. 120-131.

349 *Monumenta hagiographica georgica*, pars prima, Keimena, I, Tiflis, 1918, pp. 28-44.

350 *Dzveli k'art'ulis K'restomat'ia lek'sikonit' urt'*, I, Kristomat'ia, Tiflis, 1935, pp. 36-39.

351 *Amoniosis «Sina-Rait'is Cmida mamat'a mosrvis» arabulk'art'uli versiebi*, Tiflis, 1973, cf. sur cette édition, le compte-rendu de M. Van Esbroeck, in *Bedi Kartlisa*, t. 32, 1974, pp. 299-302.

352 *PG.*, t. 98, 549-716; *BHG*, n. 707; Altaner, p. 714.

353 Kékélidès, p. 111.

354 Sur les autres *Vies* de saint Athanase, cf. Graf, I, p. 315.

355 «Toutes ces versions sont de provenance syro-palestinienne. Il est donc prouvé que les Géorgiens établis en Terre Sainte ont traduit de l'arabe; il ne l'est pas qu'ils aient traduit du syriaque» (P. Peeters, *Le Tréfonds Oriental*, pp. 210-211).

au couvent de Saint-Siméon le Thaumaturge que vécurent, du moins pour un temps, les grands traducteurs géorgiens. Quant à l'époque de cette activité littéraire de translation, elle se situe entre le IXe et le XIe s.

ASCÉTIQUE ET HOMÉLITIQUE

THÉODORE D'EDESSE[356]

Assemani[357] distingue deux ou trois Théodore d'Edesse; Fabricius, deux, dont un archidiacre d'Edesse au XIIe s.[358], différent de Théodore le Sabaïte. Le Quien le fait vivre au VIe s.[359], Ehrard, au XIe s.[360], Peeters[361] et H.-G. Beck[362] nient son existence. Théodore naquit vers la fin du VIIIe s., entra à l'âge de vingt ans au couvent de Mar-Sabas, puis fut élevé sur le siège d'Edesse. Il aurait été consacré évêque en 836, et serait venu à la cour de Byzance sous Michel III (842-856). Vers la fin de sa vie, il se retira dans la grande laure où il mourut.

Sa vie dans laquelle se mêlent beaucoup d'éléments légendaires nous a été transmise sous le nom de son neveu Basile d'Emèse.

Théodore est l'auteur d'un travail ascétique en 102 chapitres[363] suivi de plusieurs traités sur la foi[364].

Sous le nom de Théodore ar-Rahāwi, la tradition manuscrite arabe nous a conservé quatre homélies dans *Br. Mus. 25* (1252 J.-C.). Elles ont pour thèmes des paraboles de Jésus, *Jean*, X, 18 (fol. 169^{v}-172^{r}); XX, 17 (fol. 172^{r}-178^{r}); *Marc* XIV, 36 (fol. 187^{r}-196^{v}). Une cinquième sur le jeûne est contenue dans l'*Ambrosianus X. 198 Suppl*, (XIe s.), ff. 73^{v}-74^{v})[365].

[356] *EO.*, 1898-1899, p. 43; 1899-1900, p. 28; PARGOIRE, *L'Église byzantine*, p. 375; A. VASILIEV, *The life of St Theodore of Edessa*, in Byzantion, 1942-1943, pp. 210 sq. Cf. aussi J. GOUILLARD, *Théodore le Sabaïte*, dans D.T.C., t. XV, col. 286.

[357] *Bibl. Orient.*, II, 231-370; III, 1-143.

[358] *Bibl. gr.*, t. X, p. 387.

[359] *Oriens Christianus*, t. II, p. 966.

[360] In *Romanische Quartalschrift*, 1893, p. 54.

[361] *Anal. Boll.*, XLVIII, p. 82.

[362] *Literatur*, pp. 558-559, 583.

[363] Publié en grec par le P. PIERRE POSSINUS, *Thesaurus asceticus*, Paris, 1634.

[364] *Byz. Litt.*, pp. 151-152.

[365] Cf. J.-M. SAUGET, *L'Homéliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne*, in Anal. Bol., 1970, t. 88, p. 437.

I. *Recueils homilétiques, ascétiques et hagiographiques*

C'est de cette période, et à partir de la seconde moitié du VIIIe s. que datent les premiers recueils homilético-ascético-hagiographiques melchites connus. Ils comportent des pièces soit traduites du grec et du syriaque, soit composées directement en arabe. Ce n'est que plus tard que ces recueils se spécialisèrent dans l'une ou l'autre discipline, et formèrent des collections indépendantes. Pour l'instant, des *Vies* de saints, des homélies, des conseils parénétiques se partagent le même volume. Ce sont les recueils ascétiques qui donnèrent les premiers signes de spécialisation.

L'on est frappé par l'éclectisme qui a guidé les traducteurs et les collecteurs melchites. A côté des coryphées du désert Antoine, Pacôme, Ammon, Macaire l'Ancien, Moïse, et des grands maîtres de l'ascétisme Ephrem, Basile, Evagre, Nil, Marc l'ermite, etc., prennent place Poimīn, Paphnuce, Pierre, Lot, Agathon, Abraham, Sisoès, Athri, etc. Les géants de l'ascétisme du Ve-VIe s. qui ont embrassé le monophysisme, Daniel de Scété, l'abbé Isaïe, sont traduits en compagnie des premiers fondateurs ou des grands moines comme Barsanuphe, Dorothée, les Siméon Stylites, etc. Suivant l'observation du P. Hausherr, «un hérétique peut avoir une belle doctrine spirituelle... C'est là une aventure arrivée fréquemment en chrétienté». De sorte que les compilateurs de ces recueils, comme d'ailleurs ceux des recueils homilétiques, ne se sont nullement arrêtés devant l'appartenance «orthodoxe» ou non chalcédonienne de ces maîtres de la vie spirituelle. Ils ont vu que leurs dires (*qawl*) ou leurs *œuvres* pouvaient servir de règle de vie aux moines et ils les ont rendus dans une langue que pouvaient comprendre les «frères» du IXe au XIe s., c'est-à-dire en arabe.

La même largeur d'esprit se remarque dans le choix des homélies. Elle reste cependant prudente pour ce qui a trait à l'hagiographie.

L'étude systématique de ces recueils de langue arabe est trop près de ses débuts pour que nous puissions faire état de leur contenu, les énumérer tous et retrouver leur original grec, syriaque ou copte. Toute cette littérature naquit et se développa dans les monastères, à Saint-Sabas et au Sinaï particulièrement. Les principaux destinataires étant les moines, c'est vers les productions ascétiques que les premiers collecteurs portèrent leur attention.

Nous nous contenterons de donner l'analyse de quelques recueils, tout en faisant remarquer que la Bibliothèque du Sinaï en possède un certain nombre. Mais comme les catalogues établis ne sont pas détaillés

avec indication de folios quant au contenu des codex, nous en donnerons le n° d'ordre.

L'un des plus anciens recueils est le *Strasbourg or. 4226* (arabe 151) (272 H. = 885/886 J.-C.)[366]. Il revient à G. Garitte[367] d'avoir reconstitué ce codex mutilé dont la plus grande partie se trouvait à l'Université de Strasbourg, mais dont la fin (8 + 5 feuillets) était dispersée entre le fonds Karl W. Hiersemann (cahier de 8 feuillets)[368] et la Bibliothèque Publique de Léningrad (5 feuillets) et d'avoir ainsi permis de le dater. En effet le colophon terminait la partie conservée à la Bibliothèque Publique sous le titre: *Ce Codex (contient) quelques récits des Pères Saints, leurs dires, leur enseignement et leur comportement.*

Le *Strasbourg or. 4226* offre les pièces suivantes:

ff. 1-2: index: feuillet 6 du codex de la Bibliothèque Publique[369].
ff. 3ʳ-17ᵛ: Les sept miracles de saint Basile.
ff. 17ᵛ-21ʳ: Instruction sur la vie des moines.
ff. 21ʳ-23ʳ: Lettre XXII de saint Basile. Version plus complète que celle du ms. suivant.
ff. 23ʳ-27ʳ: Réponse de saint Basile à saint Grégoire.
ff. 27ʳ-33ʳ: Les trois miracles de saint Nicolas.
ff. 33ʳ-45ᵛ: Histoire de Grégoire le Thaumaturge.
ff. 45ᵛ-59ᵛ: Questions de saint Athanase.
ff. 59ᵛ-64ᵛ: Eloge de N. Dame Ste Marie.
ff. 64ᵛ-67ʳ: Exhortation aux religieux qui portent l'habit.
ff. 67ʳ-71ʳ: Homélie de Proclus de Constantinople.

[366] Il a été analysé par J. OESTRUP, *Über zwei arabische Codices sinaïtici der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek*, dans Z.D.M.G., t. 51, 1897, pp. 453-471; cf. *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*, Départements, t. 47, Strasbourg, par E. WICKERSHEIMER, Paris, 1923, pp. 747-748.

[367] *Homélie d'Ephrem «Sur la mort et le diable» — Version géorgienne et version arabe*, in Le Muséon, 1969, pp. 125-129. C'est à cet article que nous empruntons ces détails.

[368] Depuis 1936, ce fragment fait partie de la Collection Mingana, conservée à la Bibliothèque des Selly Oak Colleges à Birmingham; il y porte la cote *Mingana Christian arabic 93* — En 1927 déjà W. HEFFENING, *Die griechische Ephraem — Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Ubersetzung. Ein Beitrag zum Problem der arabischen Ephraemübersetzungen und ihrer Bedeutung für eine Kritische ausgabe des griechischen Ephraem, I, Einleitung. Texte und Ubersetzung*, in Oriens christianus, t. 24, 1927, pp. 94-119, en publiant le texte avec sa version allemande, a prouvé l'appartenance de ce cahier au codex de Strasbourg.

Le *Mingana arab. Christ. 93* est décrit par A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, II, Christian Arabic and Additionnal Syriac Manuscripts*, Cambridge, 1936, pp. 57-59, sous le N. 43.

[369] Publié par I. KRATECHKOWSKI, in *Hristianskij Vostok*, t. 2, 1913, pp. 154-155.

ff. 71r-72r: Prières de l'abbé Sérapion.
ff. 72r-81v: Eloge de Notre Dame par Jean, fils de Manṣūr.
ff. 81v-87v: Extraits de saint Isaac.
ff. 87v-90v: Extraits de saint Nil.
ff. 90v-184v: Suite des extraits de saint Isaac.
ff. 184v-fin: Recueil de saint Ephrem[370].

Ici se placent les huit feuillets du *Mingana Ch. arab. 93* qui continue le recueil ephrémien à l'endroit laissé par le *Strasbourg*. Le feuillet 8r du *Mingana* commence au bas de la page par donner le titre et le début du texte du sermon de saint Ephrem «sur le diable et la mort». Le texte est continué par le codex de la Bibliothèque Publique de Saint-Pétersbourg[371].

C'est au fol. 5v du *Léningrad* que l'on trouve le colophon nous donnant le nom du copiste et la date de transcription du *Strasbourg – Mingana – Léningrad*: Anba Anṭūn Dāwūd ibn Sīna (sic) de Bagdād, moine à Mār Sāba, en 272 H. (= 885/886), le commanditaire pour le monastère du Sinaï étant l'*anba* Isḥāq.

Le même copiste a transcrit, la même année et pour le même commanditaire, le *Vaticanus 71*[372] + le *Tischendorf 2*[373]. Cette dernière tranche du codex contient des *Vies* de saints, comme celles d'Euthyme, de Sabas et d'Abrāmios[374], dont l'original grec appartient à Cyrille de

[370] On doit à S. Brock d'avoir reconnu dans ce recueil, attribué à S. Ephrem, des œuvres d'Aphrahat, les premières à avoir pénétré la littérature arabe chrétienne. Le premier fragment de ce corpus a été publié par Kh. SAMIR, *De la Charité, à Aphrahat le sage* (en arabe), in Bayn al-Nahrayn, Mossoul, 1981, pp. 185-199. — Voir J.-M. SAUGET, *Le dossier Ephrémien du Ms. ar. Strasb. 4226 et de ses membra disiecta*, Or. ch. Per. 42 (1976), pp. 427-458.

[371] Ce texte acéphale a été publié par I. KRATCHKOVSKI sous le titre «*Un apocryphe du Nouveau-Testament dans un ms. arabe de l'an 885-886*, in Vizantijskij Vremennik, t. XIV, 1907, pp. 246-275. Il appartient à G. Garitte d'avoir restitué la pièce à son auteur véritable et en même temps d'avoir publié son correspondant en géorgien avec version latine d'après le *Sin. Georg. 97* (IXe-Xe s.). Cf. *Homélie d'Ephrem*, pp. 138-156.

Il est intéressant de noter que le *Sin. Georg. 97* comme le *Strasbourg 4226* ont été transcrits au monastère de Saint-Sabas; ce dernier est antérieur au premier.

[372] Cf. sa description dans A. MAI, *Catalogus codicum Bibliothecae vaticanae arabicorum... (Scriptorum Veterum nova collectio*, IV), Rome, 1831, pp. 143-145. B. LEVIN, *Die Griechisch-arabische Evangelien — Ubersetzung*, Upsala, 1938, pp. 14-15; J. BLAU, A Grammar of christian arabic, C.S.C.O., t. 267, Louvain, 1966, pp. 24-25.

[373] Ce ms. transporté de Saint-Sabas par Tischendorf est actuellement à Léningrad, dans la Bibliothèque Publique. Il a été décrit pour la première fois par H. Fleisher qui a donné le fac-similé d'un feuillet dans Z.D.M.G., t. I, 1847, pp. 148-160.

[374] La *Vie* de ce saint a été éditée avec fac-similé du premier feuillet par G. GRAF,

Scythopolis. Du *Vaticanus*, Graf[375] a publié la *Vie* de saint Xénophon, et J. M. Sauget, le *sermon ascétique* d'Etienne le Thébain[376].

Postérieur de quelques décades est le *Strasbourg or. 4225* (arab. 150). Il a été décrit également par J. Oestrup en 1897[377], et a fait l'objet d'une thèse de doctorat de troisième cycle (Études Orientales) présentée par le P. J. Mansour à l'Université de Strasbourg en juin 1972[378]. C'est à ce dernier que nous empruntons l'analyse. Nous y renvoyons pour les détails des concordances avec les originaux grecs:

1) ff. 1r-2r: Lettre de saint Basile (Lettre XXII de la correspondance du saint)[379].

2) 2r-15v: Extraits de l'Ascéticon d'Isaïe[380]. Les ff. 2r-12r ont été analysés et publiés par Sauget[381].

d'après ce ms. dans Mach., t. VIII, 1905, pp. 258-265. Version allemande dans Byz. Zeitsch., t. XIV, 1905, pp. 509-518 et latine par le P. PEETERS, in *Anal. Boll.*, t. XXIV, 1905, pp. 349-356.

375 Mach., t. XII, 1909, pp. 696-700; version allemande dans le Byz. Zeitsch., t. XIX, 1910, pp. 29-42. Cette vie est située aux ff. 121r-125v, 132v-134v.

376 Une version arabe du «Sermon ascétique» d'Etienne le Thébain, in Le Muséon, t. 77, 1964, pp. 375-401. Le texte arabe est accompagné d'une version française.

377 *Art. cit.*, pp. 453-471.

378 *Homélies et légendes religieuses. Un florilège arabe chrétien du Xe s.* (Ms *Strasbourg 4225*), thèse dactylographiée.

379 Cf. Y. COURTONNE, *Les Lettres de saint Basile*, t. I, Paris, 1957, pp. 52-57.

380 Le problème isaïen est loin d'être résolu. Deux Isaïe ont existé, Isaïe de Scété révélé par les Apophtegmes, et Isaïe reclus de la région de Gaza († 490). L'opinion traditionnelle identifiait l'auteur ascétique avec le premier; de nos jours, les critiques opinent plutôt pour une assimilation avec le second. Draguet, cependant, est revenu à l'opinion traditionnelle. La bibliographie isaïenne est nombreuse et variée, édition de texte, études. Nous en citons les principales.

TEXTES: Augustinos — Schoinas, Τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαΐου λόγοι κθ', Jérusalem, 1911; 2ème édition, S.N. Schoinas, Volos, 1962. La Philocalie reprend 27 extraits isaïens assez disparates. A Goettingue, sous la direction de H. Doerries, se prépare une édition du corpus grec d'Isaïe. La version latine de Zinus (*P.G.*, t. 40, col. 1105-1206) se fonde sur un ms. du XVIe s. Une petite règle, en 68 paragraphes, se rencontre dans les œuvres de saint Benoît d'Aniane (PL, t. 103, col. 426-434). SAUGET, *La Double recension*, a démontré que cette version est une traduction directe de l'arabe faite sur le *Vat. arab. 938*. R. DRAGUET, *Une section «isaïenne» d'apophtegmes dans le Karakallou 251*, in Byzantion, 1965, pp. 44-61. C. ASTRUC, *Un recueil de textes ascétiques: le Parisinus Graecus 915*, dans R. d'ascétique et de mystique, 1966, pp. 181-191. R. DRAGUET, *Notre édition des recensions syriaques de l'Ascéticon d'Abba Isaïe*, in R. Hist. Eccl., 1968, pp. 843-857. R. DRAGUET, *Parallèles macariens syriaques des Logoi I et III de l'Ascéticon isaïen syriaque*, in Le Muséon, LXXXIII, 1970, pp. 483-497. F. GRAFFIN, *Un inédit de l'abbé Isaïe sur les étapes de la vie monastique*, dans Or. Ch. Per., 20, 1963, pp. 449-454. A. GUILLAUMONT, *L'Ascéticon copte de l'abbé Isaïe*, fragments sahidiques édités et traduits, Le Caire, 1956.

ÉTUDES: R. DRAGUET, *Introduction au problème isaïen*, dans le C.S.C.O., 293; J.-M.

3) ff. 15v-18v, 19r-20r: Extraits de Moïse de Scété.

4) ff. 29r-27r: Extraits des docteurs Jean Chrysostome, Basile et Grégoire, avec, fol. 25r, un extrait de Barsanuphe.

5) ff. 27r-33r: Extraits des *dires* des vieillards pour l'utilité des ascètes — ff. 52v-62r, légende du vieillard du Galpé — ff. 62v-139r, de la *Vie des saints Pères, de leurs dires utiles, de ceux qui voyaient l'invisibilité et exhortation grâce à laquelle on gagne le bon plaisir de Dieu.*

Ces extraits dérivent des Apophthegmes, les deux premiers à la collection alphabético-anonyme, le troisième, à la collection systématique. Sauget[382] qui a étudié la dernière partie et en a donné une analyse détaillée en la comparant au texte grec, en arrive à cette conclusion: «L'analyse précédente a montré que S (= *Strasbourg 4225*) contient dans un ordre de chapitres différent des autres témoins, et sous une forme très abrégée, une collection systématique d'*apophthegmata Patrum*. Il se termine à l'inverse, par une très longue section, qui, jusqu'à présent, ne trouve de parallèle partiel que dans un manuscrit grec du XIIe s., témoin du dernier état de développement de la collection systématique»[383].

6) ff. 32r-45v; 45v-52v; 145v-151r: Extraits de saint Ephrem. Le premier «Des vertus et des vices», son attribution ephrémienne est douteuse; le second «au sujet de ceux-là dont la vie et la conduite sont dominées par les passions et recherchent les hommes», son appartenance ephrémienne est en général récusée; le troisième «des *dires* de saint Ephrem: gémissement et conseil».

7) ff. 130r-144v: Extraits de Marc l'Ermite: ff. 130r-132v, extrait de l'homélie sur la Pénitence; 132v-136r, sur la loi spirituelle; 136r-144v: sur la justification par les œuvres.

8) f. 151r-v: Exhortation de l'abbé Ammon.

9) ff. 152r-155v: chapitres XXI-CXL du discours de saint Nil sur la prière.

SAUGET, *La double Recension arabe des Préceptes aux novices de l'abbé Isaïe de Scété*, in Mélanges Eugène Tisserant, III, 1964, pp. 299-365; S. VAILHÉ, *Un mystique monophysite, le moine Isaïe*, in E.O., 1906, pp. 81-91; L. RÉGNAULT, *Isaïe de Scété ou de Gaza*, in Revue ascétique et mystique, t. XLVI, 1970, pp. 33-44. Cf. aussi *Anal. Bol.*, t. 67, 1949, pp. 353 sq.; t. 86, 1968, pp. 337-350.

[381] *La double recension*, pp. 299-365.

[382] *La collection d'Apophtegmes du manuscrit 4225 de la Bibliothèque de Strasbourg*, in O.C.P., t. XXX, 1964, pp. 486-509.

[383] *Art. cit.*, p. 496.

10) ff. 156r-205r: Extraits de l'Echelle des Vertus de Jean Climaque, suivis de la lettre ad Pastorem.

11) ff. 205r-213r: *Vie* de saint Marc de Thermèque.

12) ff. 213r-226v: *Vie* de S. Martinien.

13) ff. 227r-237v: Légende de l'Homme de Dieu, Alexis, faite d'après la recension grecque.

14) ff. 237v-243v: Cinquième miracle de S. Basile.

15) ff. 244r-247v: Anaphore et Paradosis de Pilate. Ce texte ne fait pas partie du recueil primitif; il lui est postérieur de quelques années. Quant au codex, il a été transcrit l'an 288 H. (901) par Thomas de Fostat (Le Caire) au Mont Sinaï (fol. 226v).

Un troisième recueil ascétique de cette époque est le *Sin. arab. 549* (Xe s.). Ses 347 ff. contiennent des extraits des traités de Marc l'Hermite, de saint Nil, saint Isaac, Macaire, Anastase le Sinaïte, du Diadoque de Photicée et de saint Ephrem, Yūḥanna an-Natalīsi? (serait-ce une mauvaise graphie pour an-Nabī, et nous reconnaîtrions ainsi Jean le Prophète?), des conseils de Jean Chrysostome et de Basile.

II. *Le Vat. arab. 71* est plutôt un recueil mixte ascético-hagiographique.

Et c'est sous l'aspect des miscellanea que se présentent les codex suivants: *Sin. arab. 457* (fin IXe - début Xe), *329* (Xe) — *428* (Xe) — *436* (Xe) — *460* (Xe) — *461* (Xe) — *508* (Xe) — *513* (Xe) — *514* (Xe) — *520* (Xe) — *542* (IXe-Xe). Le fait que ces manuscrits font partie du fonds du Sinaï, n'est pas une preuve suffisante de leur appartenance à la littérature melchite. Ils peuvent être d'origine monophysite, soit copte soit jacobite. Il nous semble même que le seul ms. qui a été analysé[384], le *Sin. arab. 457*, représente une tradition monophysite: présence d'une homélie de Cyriaque, patriarche jacobite d'Antioche d'une époque post-patristique (793-817), de *Vies* de saints inconnus dans l'année liturgique melchite (Nos 2 et 24), présence aussi de pièces qui n'ont d'équivalent qu'en langue copte (n. 3).

III. La savante étude de M. Van Esbroeck sur les plus anciens homéliaires géorgiens a révélé dans les *mravalthavi* l'existence de pièces traduites de l'arabe. Tout nous laisse à penser qu'elles sont melchites. Leur nombre et leur disposition prouvent que les collections géorgien-

[384] J.-M. SAUGET, *La Collection homilético-hagiographique du manuscrit Sin. Arab. 457*, in P.O.C., 1972, pp. 129-168.

nes n'ont pas introduit dans leurs *mravalthavi* des pièces séparées, mais ont fait un choix dans des recueils du genre déjà constitué, du moins à l'état embryonnaire et en usage dans l'Église melchite. Parmi les pièces hagiographiques: la fondation de l'église de Lydda rapportée dans l'*Histoire apocryphe de Joseph d'Arimathie*, *Les Martyrs du Sinaï et de Raïthou* par Ammonius[385].

Les homélies proprement dites sont plus nombreuses. Ainsi le *Tiflis A-144* (Xe s.) et le *Tiflis A-1109* (IXe-Xe s.)[386] contiennent une homélie sur la Transfiguration attribuée à Théodore Abū Qurra[387].

Le même *Tiflis A-144* donne une autre homélie anonyme[388].

Les Homéliaires du XIe s. revêtiront deux aspects: les uns considérant Pâques comme centre de l'année liturgique, commenceront par les semaines préparatoires au carême pour finir à la Pentecôte; les fêtes fixes y occupent peu de place. Les autres seront davantage axés sur les grandes commémoraisons de la vie du Christ et de sa mère, et commenceront soit par la Nativité de Marie, soit par l'Annonciation, soit par Noël. Le cycle débutant par l'Annonciation nous semble le plus ancien. Dès le Xe s. des codex donneront cet embryon de l'année liturgique, dans ses deux aspects. Appartiennent à la première catégorie[389] le *Sin. arab. 431* (Xe s.) dont voici une brève analyse:

ff. 1r-8r: homélie acéphale sur l'Eucharistie — ff. 8r-18v: *maqāla* pour

[385] *Les plus anciens homéliaires géorgiens — Étude, description et historique*, Louvain-La-Neuve, 1975. Cf. aussi K. Samir, *Les plus anciens homéliaires géorgiens et les versions patristiques arabes*, in O.C.P., t. 42, 1976, pp. 217-231.

[386] *Op. cit.*, p. 176, 156 (cf. B.H.G., 1982).

[387] Le codex géorgien cependant la place comme homélie pour la Transfigurration, et Van Esbroeck la considère comme «probablement la plus ancienne pièce sur la Transfiguration» (*op. cit.*, p. 321). Par contre, le *Sinaïticus* la classe au 6ème dimanche du Carême. Autre particularité de ce dernier codex: nous trouvons au fol. 177: *homélie du 6e dimanche du carême qui se lit dans le désert sur la Communauté*, et deux ff. plus loin: *Du Carême, qui se lit dans le désert sur la Communauté, l'a prononcée Abū Qurra*. Cette répétition et cette attribution à l'évêque de Ḥarrān s'explique par une étourderie du copiste. En effet, le titre indiqué ne correspond pas à l'homélie, celle-ci étant l'éloge d'al-Ma'mūn attribué à Abū Qurra.

[388] *Op. cit.*, p. 176.

[389] Nous ne faisons pas entrer ici en ligne de compte les codex contenant les homélies d'un même Père de l'Église, comme le *Sin. arab. 309* (909 J.-C.) qui donnent dix-huit homélies de Cyrille de Jérusalem, et cinq de Jean II de Jérusalem. Comme d'ailleurs nous n'avons pas mentionné les codex de l'Échelle des Vertus de Jean Climaque, du nombre des recueils ascétiques. De même n'entrent pas dans notre cadre les recueils homilétiques patristiques qui n'ont aucun lien avec l'année liturgique comme par exemple le *Sin. arab. 434* (1137-1139).

le dimanche de la Résurrection — ff. 18v-26r: *maqāla* pour le Dimanche Nouveau — ff. 26r: *maqāla* pour l'Ascension; un certain nombre de feuillets sont arrachés — ff. 59r sq: *maqāla* pour la fête de Mart Mariam la Vierge, mère du Christ notre Dieu — f. 83v: fin de la *maqāla* sur les martyrs et *maïmar* de saint Grégoire de Nazianze sur la Nativité du Christ — ff. 249v-255r: extrait du discours de Jean Chrysostome sur la vanité du monde.

Cependant des récits hagiographiques (vie de Jean l'Aumônier, ff. 167r-211v) — miracles de saint Basile et de saint Nicolas et vie de saint Euphemianos (ff. 212r-249r) — des extraits de *kitāb al Ǧāme'* (ff. 97r-167r) et les Réponses d'Athanase à Antiochus (ff. 255r-fin) se partagent le codex.

HOMÉLIAIRE

Toutes les Églises possédaient de ces homéliaires, tant en Occident[390] qu'en Orient[391]: «Aux premiers siècles, la prédication au cours de la messe était normalement réservée à l'évêque. Mais dans certains pays comme la Gaule, où les évêques étaient peu nombreux, les prêtres devaient prêcher eux aussi; comme ils n'étaient pas toujours inspirés au sens de la doctrine, on composa à leur intention des collections d'homélies qu'il leur suffisait de lire»[392]. Nous croyons que cette nécessité se faisait sentir aussi bien en Orient que dans les Gaules. Cependant R. Grégoire pense que «l'homéliaire byzantin remplit une fonction d'édification spirituelle; il ne semble pas non plus qu'à ses origines il ait été destiné à faciliter la prédication»[393].

Si les plus anciens homéliaires byzantins parvenus jusqu'à nous dans lesquels voisinent Jean Chrysostome, Amphiloque d'Iconium, Ephrem,

[390] Les origines et le contenu de la tradition homélitique liturgique latine ont fait l'objet d'une enquête menée par REGINALD GRÉGOIRE, O.S.B., *Les Homéliaires du Moyen-Age. Inventaire et analyse des manuscrits*, coll. Rerum ecclesiasticarum documenta. Séries major: Fontes, VI, Rome, 1966.

[391] Sur l'homélitique byzantine au sens large, cf. Ch. MARTIN, *Aux sources de l'hagiographie et de l'homélitique byzantines*, Byzantion, 1937, t. 12, et surtout A. EHRHARD, *Uberlieferung und Bertand der hagiographischen und homiletischen Literatur des Griechichen Kirche von den Anfangen bis zum Ende des 16 jahrhunderts*, 1937-1952. Aperçus généraux, avec bibliographie, sur les homéliaires arméniens, byzantins, coptes géorgiens et syriaques, in REGINALD GRÉGOIRE, *Les Homéliaires liturgiques des Églises d'Orient*, in Melto, t. IV, 1968, n. 2, pp. 37-55.

[392] Ph. ROUILLARD, *Homéliaires*, in Catholicisme, col. 841.

[393] *Homéliaires liturgiques*, art. cit., p. 41.

Basile de Séleucie, Astérius d'Amasée, Athanase, Léonce de Constantinople, Grégoire de Nysse, Georges de Césarée, André de Crète, remontent à la fin du IXe siècle, les premières collections homilétiques byzantines ont été formées vers le VIIe siècle.

Nous ne possédons pas, à notre connaissance, de spécimen d'homéliaires grecs à l'usage de l'Église melchite. «Il existe cependant en syriaque un certain nombre, pas tellement considérable d'ailleurs, de traductions de collections grecques homélitiques dont les manuscrits sont au moins contemporains, parfois antérieurs, à nos plus anciens témoins byzantins, et qui ont sur ceux-ci le double avantage, et de nous livrer des collections notablement plus complètes, et de mettre en plus vive lumière leur fonds original grec»[394]. Ces traductions sont originaires d'un milieu syrien et remontent à une haute antiquité[395]. Certaines ont été en usage dans les Églises monophysites, d'autres dans les centres melchites parlant syriaque. Parmi ces dernières, les deux homéliaires syriaques de la *Vaticane, 368* (VIIIe s.) et *369* (VIIe s. pour Assemani; Ière moitiée du IXe s. pour Sauget). Ce dernier en a donné une analyse détaillée[396]. «Ce sont des collections d'homélies pour tout le cycle de l'année liturgique, commençant par la fête de Noël et se terminant par celle de la Pentecôte, en passant par les différents Mystères de N.S., le Carême, la Semaine-Sainte, Pâques et l'Ascension. A leur place dans le cycle temporal sont intercalées des homélies (ou des panégyriques) pour les fêtes de la B. V. Marie et des principaux saints. Chaque collection se termine par un certain nombre d'homélies sur des sujets divers plus généralement parénitique. *V.S. 368* comprenait primiticement au moins 60 homélies... et *V.S. 369* en comptait 61. Actuellement le premier contient encore 54 homélies dans leur teneur intégrale ou fragmentaire, le second 56. De ces 110 homélies 15 sont communes aux deux collections qui nous offrent ainsi 95 homélies différentes: 62 ont été ou publiées en syriaque ou dans leur original grec. Il en reste 33 non encore indentifiées»[397].

Ch. Martin[398] voit dans le *V.S. 369* une collection d'origine monophysite. Saùget accepte ce jugement et l'étend au *Vat. syr. 368*. «Étant

[394] Ch. MARTIN, *Aux sources de l'hagiographie*, p. 355.

[395] Ch. MARTIN, *Un Florilège grec d'homélies christologiques des IVe et Ve s. sur la Nativité*, Le Muséon, 1941, p. 21.

[396] *Deux homéliaires syriaques de la Bibliothèque Vaticane*, in O.C.P., 1961, t. 27, pp. 387-424.

[397] SAUGET, *art. cit.*, pp. 388-389.

[398] *Aux sources de l'hagiographie*, p. 356.

donné, dit-il, la grande ressemblance entre les deux collections V.S. 368 et V.S. 369, en raison surtout des 15 homélies communes dans une traduction littéralement semblable presque toujours, nous pensons que V.S. 368 est aussi d'origine monophysite. La seule présence de l'homélie 47 d'Isaac le Docteur contre Nestorius et Eutychès ne suffit pas, semble-t-il, pour conclure à une origine orthodoxe du recueil»[399].

Il nous semble que les raisons qui ont poussé ces deux auteurs à soutenir cette attribution sont d'ordre externe: le *Vat. syr. 368*, premièrement a été copié à «Mayferqārt, le Martyropolis des Grecs, évêché monophysite»[400]. Mayafāriqīn, comme beaucoup de sièges épiscopaux de Syrie, avait une double hiérarchie, l'une chalcédonienne et l'autre monophysite. Précisément une source jacobite, la *Chronique anonyme ad A.C.* 1234 *pertinens*, nous fait connaître le nom de deux évêques melchites de Mayfāriqīn. Elle nous dit que lorsque le patriarche jacobite Yūḥanna ibn Abdūn (1004-1030) partit pour Constantinople, au moment des tractations entre Byzance et l'Église monophysite, il était accompagné de six évêques, de plusieurs moines et «de Yūḥanna, évêque melchite de Maïyafariqaïn». Le même témoignage se retrouve dans Michel le Grand[401]. La même *Chronique* nous dit que Modiāna, évêque jacobite de Mardīn, après son voyage à Byzance «et sa conversion au Chalcédonianisme, fut nommé par les Chalcédoniens évêque de Maïafariqaïn»[402].

La seconde preuve est avancée de ce que le *Vaticanus* en question a été, à un moment donné de sa longue pérégrination la propriété d'un certain Miḫā'īl, prêtre et archimandrite du couvent jacobite du «Fleuve du Froid». Comme si le fonds où est conservé un codex — surtout s'il n'est pas le fonds originel — peut aider à déceler son appartenance confessionnelle.

Si nous examinons de près la liste des homélies des deux codex nous constatons qu'elles sont partagées entre 19 auteurs dont 12 appartiennent à l'époque anté-chalcédonienne et leur héritage est commun aux Melchites et aux Monophysites. Jean le Jeûneur et Anastase le Sinaïte sont postérieurs de 150 ou même de 200 ans à la scission jacobite et n'ont rien de commun avec cette Église. Quant à Grégoire patriarche

[399] *Deux homéliaires*, p. 400, note 1.

[400] *Deux homéliaires*, p. 400.

[401] Cf. références in I. Armale, *Les Melchites, leur patriarcat d'Antioche et leur langue nationale et liturgique* (en arabe), Beyrouth, 1936, p. 4.

[402] Cf. I. Armale, *Un Syriaque melchite. Yūḥanna Modiāna d'Edesse, évêque monophysite de Mardīn*, Mach., X, pp. 996 sq.

d'Antioche (570-593), le collecteur jacobite de l'homéliaire devait avoir une connaissance imparfaite de l'histoire de son Église, pour qu'à 100 ans de distance, il oubliât le zèle avec lequel ce hiérarque avait persécuté sa Communauté et le mît parmi les grands docteurs dont on lit les œuvres dans les offices publics. Restent Jacques de Sarūǧ et Isaac de Ninive. Pour ce dernier, l'on sait que malgré son appartenance nestorienne, il a joui d'un grand renom dans toutes les confessions, et même dans l'Église latine, jusqu'à une époque proche de nous[403]. D'ailleurs une grande partie de ses œuvres a été traduite au XIe s. par 'Abdallah ibn al-Faḍl. Cela sans compter que le collecteur lui a emprunté l'homélie dans laquelle il condamne Eutychès. Et il ne suffit pas d'esquiver ce dernier argument comme le fait Sauget en avançant: «Laissons aux patrologues le soin de montrer jusqu'à quel point les Jacobites se sont réclamés plus particulièrement d'Eutychès». Quant à Jacques de Sarūǧ, des savants contemporains et non des moindres[404] ont admis son catholicisme. Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer l'éclectisme avec lequel les traducteurs melchites firent la translation d'œuvres appartenant à des Monophysites ou à des Nestoriens dans la mesure où celles-ci ne contrevenaient pas au dogme de Chalcédoine. Empressons-nous d'ajouter que dans la disposition des homélies dans l'année liturgique des deux codex on ne décèle aucun signe particulier pouvant être pris en faveur de l'Église jacobite.

Il existe des homéliaires arabes à l'usage des Communautés se servant de cette langue, qu'elles soient copte, maronite, melchite ou syriaque. Leurs compilateurs ont d'abord puisé dans le fonds patristique commun, Jean Chrysostome, Basile, Grégoire de Nazianze, Ephrem, Cyrille d'Alexandrie, etc. ... puis ont ouvert leurs colonnes à des œuvres appartenant à leurs docteurs respectifs.

Ces homéliaires n'ont pris leur forme définitive qu'à partir du XIe s. Avant cette date nous n'avions que des recueils dans lesquels se mêlent la parénétique, l'hagiographie et l'ascétique. Parmi ceux qui donnent une plus large part à la parénétique, nous signalons les Mss suivants:

Quoique du XIIIe s. (1221 J.-C.), le *Sin. arab. 13*[405] reflète les recueils

[403] Cf. à ce sujet I. HAUSHERR, *Dogme et spiritualité orientale*, in Études de spiritualité orientale, O.C.A., n. 183, Rome, 1969, pp. 154-161.

[404] P. PEETERS, *Anal. Bull.*, 1948, pp. 134-198; KRUEGER, *Ostkirchliche Studien* (Wurzburg), 1953, pp. 199-208; 1950, pp. 158-176, 225-242; sans compter le P.I. Armalé et d'autres.

[405] L'analyse que donne ATIYYA, *Catalogue raisonné*, pp. 44-52, a été reprise en français par K. SAMIR, *Les sermons sur Job du pseudo-Chrysostome* (CPG 4564 = BHG 939 d-g) retrouvés en arabe, in Orientalia Lovaniensia periodica, t. 8, 1977, pp. 205-216.

homéliaires du Xe s. plutôt que ceux du XIIe ou XIIIe. C'est un livre liturgique, les *Prophéties*; il contient, en outre, une série d'homélies dont les unes sont attribuées à des Pères de l'Église, et les autres, composées directement en arabe: ff. 179^{r}-217^{v}, quatre homélies sur Job de J. Chrysostome. Elles sont destinées respectivement à être lues les quatre premiers jours de la Semaine Sainte. Les premiers feuillets (ff. 1^{r}-74) du *Sin. arab. 434* (1137/1139 J.-C.) contiennent également trois homélies du Chrysostome sur Job. N'ayant pas examiné le codex directement nous ne savons pas s'il s'agit des mêmes pièces et si leur destination liturgique est déterminée. — ff. 218^{r}-224^{v}: «Exhortation à des prêtres données par des Pères saints» — ff. 225^{r}-230^{r}: Homélie du Chrysostome à dire les dimanches — ff. 230^{r}-231^{v}: homélie de saint Basile pour les dimanches et les vendredis — ff. 232^{r}-260^{r}: commentaire des *stichères* et des *théotokia* — ff. 260^{v}-269^{v}, commentaire du Canon de Noël et de l'Epiphanie — 270^{r}-273^{r}: commentaire du Canon des Myrophores — ff. 273^{r}-277^{v}: Tropaires *anatolica* par saint Jean Damascène, pour les dimanches, selon les huit tons — ff. 278^{r}-299^{v}: commentaire du Canon pénitentiel d'André de Crète — ff. 300^{r}-306^{v}: commentaire du *kondakion* de l'Annonciation — ff. 307^{r}-322^{v}: «homélies religieuses». L'auteur du catalogue ne précise pas davantage les sujets des homélies. Aucune indication non plus sur leur ou leurs auteurs. — ff. 383^{v}-387^{v}: homélie d'Athanase d'Alexandrie pour le dimanche de la Pentecôte.

Parmi les codex qui s'attachent aux grandes fêtes de l'année nous citons le *Sin. arab. 436* (Xe s.)[406]: avec des homélies pour la Nativité de la Vierge, celle de Notre-Seigneur, l'Hypapante, l'Epiphanie, saint Jean-Baptiste, saint Michel Archange, la Pentecôte.

Six des neuf homélies mentionnées par Van Esbroeck dans l'index de ses homéliaires[407] ont un parallèle arabe. «Mais surtout trois d'entre elles[408] ne sont attestées qu'en géorgien et en arabe. De plus, si l'on considère le nombre de manuscrits arabes transmettant chacune de ces six pièces, on est impressionné: on trouve facilement quinze ou vingt témoins, et dans trois cas, plus de quarante témoins. Enfin plusieurs de ces homélies sont attestées dans des Mss du Xe s., contemporains des

[406] Le copiste de ce codex est le moine Pachôme (fol. 42^{v}) qui a probablement transcrit le *Sin. arab. 520*.

[407] *Op. cit.*, p. 352.

[408] Il s'agit de *A-83* (sur la Croix), *K-18* (sur la mort) et *K 23* (sur Elie et Michel) que nous retrouvons dans deux mss melchites, le *Par. arab. 143* (XIVe s.), ff. 138^{v}-151^{v}, et le *Par. arab. 281* (1547 J.—C.), ff. 153^{r}-187^{v}.

«plus anciens homéliaires géorgiens». Une comparaison entreprise par le Père Samir[409] entre deux homéliaires, l'un géorgien, l'*Iviron 11*, et l'homéliaire arabe de Milan (*X, 198 Sup.*) remontant tous deux au X[e] s., a eu pour résultat de dépister l'existence de huit homélies communes aux deux collections. Si nous considérons la fin du VIII[e] s. comme la date ultime de la formation définitive des *mravalthavi*[410], il n'est pas hasardeux de croire qu'il existait à cette époque, pour les communautés melchites, de véritables homéliaires. Peut-être que des recherches ultérieures dans les manuscrits, surtout ceux du Sinaï, permettraient de les révéler au jour.

Pour le moment, nous connaissons des homéliaires embryonnaires, qui n'ont pas encore épousé la forme qu'ils prendront plus tard, c'est-à-dire embrassant toute l'année liturgique.

*
* *

C'est dans les productions de cette époque qu'il faut classer certaines versions anonymes d'homélies de patriarches de Constantinople. Leurs témoins s'inscrivent au XII[e] s. ou dans la première moitié du XIII[e] s. Il en est ainsi d'une homélie de Nectaire (381-397) sur saint Théodore fêté le premier samedi du carême[411]. Mss: *Saint-Sauveur N.C. 288* (ancien 70) (1222 J.-C.), pp. 483-488; Léningrad, Collection Grégoire IV, 27, ff. 50[v]-60[r]; *Orientale 510* (XVIII[e] s.), pp. 89-102.

L'homélie de Méthode, patriarche de Constantinople[412] à lire le premier dimanche du carême se trouve dans l'*Orientale 512* (XVI[e] s.), pp. 580-585.

L'attribution par le *Sin. arab. 229* (XIII[e] s.), ff. 120[v]-124[v], à Théodore patriarche de Constantinople d'un traité sur les vanités des choses de ce monde et leur caractère passager pourrait procéder d'une confusion. L'écrit en question pourrait appartenir à Théodore Studite. Nous ne connaissons aucun écrit de ce genre dont Théodore I[er] (août/septembre 677 - nov./déc. 679; janvier/février 686 - 20 août 694) ou Théodore II (1214-1216) pourraient réclamer la paternité. D'ailleurs, nous voyons souvent dans les collections canoniques Epiphane de Chypre honoré du

[409] K. SAMIR, *art. cit.*, pp. 229-230.

[410] En réalité les *mravalthavi* avaient été constitués en recueils vers la fin du VII[e] s., avec quelques légères additions postérieures.

[411] P.G., t. 39, col. 1821-1840; B.H.G., II, n. 1768.

[412] Deux patriarches œcuméniques portèrent le nom de Méthode: Méthode I[er] (843-847, et Méthode II (1214). Si l'attribution est vraie, il ne peut s'agir que du premier, car le second ne régna que quelques semaines.

titre de patriarche de Constantinople. Le *Rerum ecclesiasticarum contemplatio* de Germain de Constantinople (vers 715-730) a été placé dans la première collection canonique de Yūsuf al-Maṣrī. Peut-être que ce dernier en est le traducteur. De Germain également, *maïmar* à l'occasion de la restauration du sanctuaire de la Vierge: *Sin. arab. 408*, 10°, *Ménologe* de 1258, et dans le *Sin. arab. 409* (XIIIe s.), autre *Ménologe*. De Proclus (cf. GRAF, I, pp. 365-66 et index).

LITURGIE[413]

Depuis les scissions monophysite et monothélite, une certaine adoption du rite byzantin se dessina insensiblement dans le patriarcat d'Antioche. Le rite antiochien, toujours prédominant, accusa des emprunts à la liturgie de Constantinople, soit dans la messe elle-même, soit dans l'office. Jérusalem aussi, par suite de l'influence des monastères dont la plupart des fondateurs étaient byzantins, introduisit dans sa liturgie des éléments constantinopolitains, tout en gardant son rite primitif. A travers ses rares manuscrits, la liturgie melchite de Jérusalem nous est relativement moins bien connue que par des documents dont se servait la Communauté Géorgienne de Palestine, parmi lesquels le *Kanonarion* publié par Kékélidzé[414]. Par ailleurs un lectionnaire faisant partie de toute une série de pièces en dialecte syro-palestinien (dont, malheureusement, la plus grande partie est en état fragmentaire) et publié par A. S. Lewis[415] nous renseigne sur l'état de l'évolution de la liturgie hiérosolymitaine à l'époque de l'échec définitif de l'iconoclasme, date de sa dernière rédaction. Des fragments d'un lectionnaire plus ancien, dans ce même dialecte, ont été édités par le même auteur dans son *Codex Climaci rescriptus. Fragments of sixth century Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of St Paul's*

[413] La bibliographie concernant la Liturgie a été placée dans le vol. III de cette *Histoire* paru en 1983, t. 1, p. 359. Y ajouter: G. GARITTE, *Les rubriques liturgiques de quelques anciens tétraévangiles arabes du Sinaï* in Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte, O.S.B. de l'Abbaye du Mont César, Louvain, 1972, pp. 151-166. — Le ms. *Sin. ar. 72* (897) brièvement étudié par Metzger (Early versions of the New Testament. Their origin and transmission, Oxford, 1977) a fait l'objet d'un mémoire de licence de Louvain par Samir Arbache. H. HUSMAN, *Eine alte orientalische christlische Liturgie: altsyrisch-melkitisch*, in O.C.P., vol. 42, 1976, fasc. I, pp. 156-196.

[414] *Ierusalimskij Kanonar VII véka*, Tiflis, 1912.

[415] *A Palestinian Lectionary*, Londres, 1897.

Epistles. Also Fragments of an early Palestinian Lectionary of the Old Testament, Cambridge, 1909 (Horae Syriacae, n. VIII).

Alexandrie demeura à l'écart et conserva son rite alexandrin. «La liturgie d'Alexandrie garda son caractère propre, tant chez les Coptes monophysites que chez les gréco-melchites, jusqu'au Xe s. environ. A partir de cette époque, on constate des infiltrations byzantines de plus en plus nombreuses»[416].

Quant à la langue, jusqu'à cette époque, l'arabe n'avait pas encore fait son apparition dans la liturgie. Il venait d'ailleurs à peine d'entrer dans l'administration musulmane elle-même. Nous restons, comme pour la première période, avec le dualisme linguistique dans la liturgie: syriaque pour l'intérieur, grec pour l'élément hellénisé qui était demeuré dans les villes de la côte, malgré l'exode vers l'empire byzantin d'une fraction qui n'affecta pas outre-mesure l'ensemble de la population. Romanos composa en grec, à Beyrouth, une partie de ses cantiques; il en fut de même pour Jean Damascène et les mélodes de Saint Sabas. Dans les centres urbains — même à Antioche — où coexistaient les deux langues liturgiques, des interprètes officiels étaient chargés de traduire au fur et à mesure, en syriaque ou en grec, la partie que le peuple ne comprenait pas. Certains mss font état de cette habitude qui dura aussi longtemps que persista le dualisme linguistique dans le patriarcat d'Antioche (cf. le Liturgicon du *Vat. syr. 41* (XIVe s.). Même dualisme dans le patriarcat de Jérusalem avec cette différence que l'araméen employé était le dialecte connu sous le nom de syro-palestinien dans les campagnes. Dans les deux patriarcats, timide apparition de l'arabe dès la fin du VIIIe siècle, qui se fera plus certaine durant le IXe et surtout le Xe s. Il pénétra d'abord dans les péricopes scripturaires lues durant les offices, puis dans la Liturgie, dans les leçons de la Vie des Saints, les rubriques des autres livres liturgiques, puis dans quelques morceaux du texte de ces mêmes livres. Durant cette période, l'emploi de l'arabe ne semble pas avoir dépassé ce stade.

En dehors du Sinaï, l'arabe ne pénétra pas encore dans la Liturgie Alexandrine. Du moins nous n'en avons aucun témoin. La langue de la célébration demeura le grec pour les Melchites et le copte pour l'Église monophysite. Le syro-palestinien était en usage dans quelques colonies palestiniennes établies en Égypte.

Parmi les nombreux codex liturgiques grecs conservés encore au Sinaï, sans compter ceux de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie et

ceux du Saint-Sépulcre à Jérusalem, il est impossible de connaître les manuscrits qui furent écrits dans ces centres pour l'usage local, surtout que l'origine du codex était rarement inscrite dans les colophons. Depuis de longs siècles, les trois centres étaient largement ouverts au monde hellène. De sorte que toute statistique est faussée à la base, et l'on ne peut tenter de comparaison, en partant des seuls codex, pour connaître l'extension de la langue grecque dans chacune de ces circonscriptions ecclésiastiques. C'est pour cette raison que nous ne dressons pas de listes de manuscrits liturgiques en langue grecque. Les codex gréco-arabes font exception. Le seul emploi de la dernière langue indique une appartenance melchite.

Pour la nomenclature suivante, le lecteur se rendra compte aisément que pour la liturgie, comme pour l'hagiographie et l'Écriture Sainte, le monastère du Sinaï fut un précurseur. C'est là en effet que nous retrouvons les plus anciens codex contenant des sections arabes. Ainsi le *Sin. gr. 36* (VIIIe s.) présente les psaumes sur deux champs, grec et arabe en coufique. Les *34* (IXe), *35* (VIIIe et IXe) du même fonds sont également des psautiers liturgiques grec et arabe. Le *Sin. gr. 32* (VIIIe?)[417], psautier liturgique avec les *Cantiques* et les *Makarismi* donne quelques versets en arabe. Des codex liturgiques syriaques de la même bibliothèque contiennent aussi quelques textes arabes: *Sin. arab. 8* (Xe), prophéties — *274* (IXe), stichéraire, dont le dernier fol. est en arabe. Un examen attentif des codex syriaques du même fonds antérieurs au Xe s. allongerait la liste de manuscrits attestant l'emploi de l'arabe dans les offices de la Sainte Montagne.

Les codex entièrement en arabe ne font pas défaut dans la Bibliothèque de Sainte-Catherine. Les plus anciens sont les Livres Saints[418] dont on lit des péricopes, soit à la Liturgie, soit à l'Office. En premier lieu des *Évangéliaires* dont certains sont écrits en coufique: *Sin. arab. 72* (897 J.-C.)[419] — *74* (IXe) — *75* (IXe) — *50* (Xe) — *70*, dont une partie sur parchemin du IXe et le reste du XIIIe, évangéliaire commençant par

[417] MURAD KAMEL, *op. cit.*, date le codex du IXe-Xe s., tandis que l'Expédition américaine lui assigne le VIIIe, *Cheklist of manuscripts in St Catherine's Monastery Mount Sinai*, p. 1.

[418] Présence aussi de mss embrassant les deux Testaments, Daniel — Jérémie — Ezéchiel — *30* (977), les Psaumes — Actes, Epîtres pauliniennes et catholiques: *Sin. arab. 154* (VIIIe-IXe s.) — *151* (867), les Epîtres de saint Paul et les Epîtres catholiques, version de Bišr ibn Sirri.

[419] Fac-similé d'une page in A. SURYAL ATIYA, *The Arabic manuscripts*, Pl. VI. Ce codex a été transcrit l'an 6389 de la Création d'après le comput de Jérusalem par Istifānos ar-Ramlī.

Matthieu et finissant par Jean, avec indicatif pour les lectures des offices — Des *épistoliers*: *Sin. arab. 155* (IXe s.), ff. 39r-94v, épîtres aux Romains, Cor. I et II, Galates, Ephésiens (le codex est tronqué vers la fin) — un *épistolier* (épîtres pauliniennes), *Sin. arab. 73* et *Par. arab. 6725* qui sont les parties *disjecta* d'un même manuscrit[420].

Le *Borg. arab. 95* contient les Quatre Évangiles traduits du grec en arabe, avec rubriques arabes et canons d'Eusèbe ajoutés probablement après le Xe s. Le codex provient de Mar-Saba[421].

Le *Vat. arab. 13* (IXe et XIe) est un psautier avec les Cantiques — le *Vat. syr. 278* (IXe) est un livre des prophéties de l'office dont la version est donnée pour les dernières leçons. Le *432* de la Bibliothèque de Léningrad, est un fragment de psautier trilingue, grec, syriaque et arabe (psaume 70, versets 7-16; psaume 73, versets 4-14; psaume 77, versets 28-38; psaume 79, versets 9-16); il date du IXe s. et provient de Saint-Sabas[422].

Parmi les mss grecs provenant du patriarcat d'Antioche, nous avons mentionné plus haut le *Vat. graec. 2282* (IXe s.).

Manuscrits syriaques

Sin. syr. 8 (Xe s.), prophéties — *41* (IXe s.), Psautier — *48* (Xe-XIe s.), stichéraires. Le *Vat. syr. 338* est un anthologe pour les mois de décembre à août inclus. Le cardinal Mai le date du IXe s. Charon conteste cette antiquité «car, dit-il, à cette époque, l'Église melchite n'avait pas encore adopté le rite byzantin, et d'ailleurs le recueil des

[420] Le *Sinaïticus* est incomplet au début et à la fin. Il commence par Rom. VI, 20 et se termine par II Timothée, III, 8. Or le *Parisinus* contient justement les parties manquantes, Romains, du début à VI, 19 et II Timothée à partir de III, 9, Tite et Philémon (cf. G. Troupeau, *Une ancienne version de l'Epître à Philémon*, in Mélanges offerts à M. Maurice Dunand, M.U.S.J., t. XLVI, 1970-1971, pp. 343-351). Le codex a été transcrit à Jérusalem par Da'ūd al-'Asqalānī le 15 janvier 6410 de la Création (colophon fol. 11 du Parisinus). L'on y constate que si les lectures sont faites d'après l'année liturgique byzantine, la suite des Epîtres est donnée suivant l'usage copte qui place la Lettre aux Hébreux avant celle à Tite. Signe que le codex représente une époque de transition. Quant au texte, il se rapproche du texte plutôt que de la Peschito, quoiqu'il accuse des différences avec l'une et l'autre. G. Troupeau, *art. cit.*, a publié le texte de l'Épître à Philémon; quant à G. Wajda, il a donné un spécimen du ms. (*Album de la Paléographie arabe*, Paris, 1958, Pl. IV, où il s'agit du fol. 5v, qui contient II Timothée, IV, 1-9). De son côté A. Atiya, *The arabic manuscripts*, Pl. VII, a donné le fac-similé d'une page.

[421] Tisserant, *Specimina*, Pl. 55, donne en fac-similé le fol. 16 (Matth., IX, 37-X, 10).

[422] *Hist. des Patr.*, III, p. 30.

Ménées, dont l'anthologe n'est qu'un extrait, n'était pas encore formé»[429].

La bibliothèque de Sainte Catherine contient un certain nombre d'«Évangiles» (*Sin. syr. 12*, évangile de Luc (d'après la Peschitto du VIIe s.), *17*, les quatre Évangiles, les Actes et les Epîtres (IXe), *3*, Epîtres de St. Paul d'après la Peschitto (VIIe), *5*, Epîtres de St Paul, Epîtres Catholiques et Actes (VIe), *15*, Actes et Epîtres (VIIIe). L'indication portée sur le catalogue[424] est trop brève pour savoir s'il s'agit des Livres Saints eux-mêmes ou de lectionnaires.

EXÉGÈSE ET VERSIONS BIBLIQUES

Dans la préface générale qui paraîtra dans le premier volume de cette *Histoire*, nous disons que les versions anonymes de la Bible ne seront pas étudiées. Travail qui, à lui seul, occuperait la vie d'un érudit. Nous nous restreignons aux versions dont l'auteur est connu; Bišr ibn as-Sirrī est l'un de ces traducteurs.

Bišr ibn as-Sirrī[425]

Bišr ibn as-Sirrī est un écrivain melchite originaire de Damas où il vivait avant ou au milieu du IXe s. C'est là qu'il traduisit, à partir du syriaque, et commenta les Epîtres pauliniennes. Il finit ce travail au mois de ramaḍān 253 H. (= 867 J.-C.), qu'il destinait à son «frère spirituel Sulaïman», tel qu'il ressort du colophon du *Sin. ar. 151*, ff. 186^v-187^r, que voici: «A traduit ces Epîtres, au nombre de 14, du syriaque à l'arabe et en a fait le commentaire, selon son possible, le faible, le pécheur, le pauvre Bišr ibn as-Sirrī, pour son frère spirituel Sulaïmān. Il termine cela au mois de ramaḍān de l'an 253 en la ville de Damas ... Que Dieu ait pitié de celui qui souhaite la miséricorde et le pardon au traducteur-auteur et au possesseur». Ce colophon qui parle de 14 Epîtres figure précisément à la suite des 14 Epîtres pauliniennes, sur lesquelles Bišr a certainement travaillé. Aurait-il étendu son travail aux Actes des Apôtres et aux Epîtres catholiques contenus dans le même Ms.? C'est fort possible. Entre 1022 et 1025, sa version subit des

[423] Fragments publiés en fac-similé et commentés, avec introduction (en russe) par Mlle Pigulevskaya dans le *Recueil palestinien* de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., vol. 63, 1, 1954, pp. 59-89.

[424] MURĀD KAMEL, *Maktaba Dair Sante Caterin*, t. 1, p. 96.

[425] Cf. notre art. *Deux versions Melchites partielles de la Bible du IXe et Xe s.* in Oriens Christianus, t. 64, 1982, pp. 203-206, où sont consignées les références qui le regardent.

corrections et fut accompagnée de notes, dans le codex sinaïtique, dues à la plume de Ǧirǧis ibn Yūhanna al-Yabrūdī (Cf. Ms. *Sin. ar. 151*, f. 72r, 91v, 160v) médecin jacobite de Yabrūd[426]. Le manuscrit du Sinaï qui est le seul témoin à notre connaissance de l'œuvre de Bišr, donne à certaines épîtres une courte notice en guise d'introduction, et les fait suivre d'un petit commentaire, œuvre certaine de Bišr qui a mérité, pour celà, le titre de traducteur-auteur[427].

Après sa traduction, Bišr de Damas a été ordonné prêtre, et composa une homélie sur l'Ascension du Christ, signalée dans le *Br. Mus. Or. 5019*, f. 4v, et attribuée à Bišr *al-qass* ad-Dimašqī[428].

Des témoins de cette homélie se retrouvent dans l'*Orientale 509*, ff. 187v-195r; *Musée Copte du Caire, Théol. 395*, 30e pièce; *Vat. ar. 82*, ff. 66v-77v; *Vat. Borgia ar. 200*, ff. 189r-192r, où il est attribué à Basile de Césarée. K. Samir (*art. cit.*, p. 217) a rendu à notre auteur une deuxième homélie pour l'Epiphanie.

On se gardera bien de confondre notre auteur avec Ṣabrīšūʿ Bišr ibn as-Sirrī, exégète nestorien du XIe s.[429]. D'autre part, le ms. *Vat. ar. 181* (ff. 95r-100v) lui attribue, à tort, une épître composée par Paul de Sidon, et fait de Bišr ibn as-Sirrī un évêque de Sidon.

Al-Ḥāreṯ ibn Sinān ibn Sunbāṭ[430]

Natif de Ḥarrān, al-Ḥāreṯ ibn Sinān ibn Sunbāṭ a dû vivre entre le IXe et le Xe s. et il appartient à la Communauté melkite, sur la foi de al-Masʿūdī († 956)[431]. Sa principale œuvre est la version arabe d'une partie de la Bible. On lui doit d'abord la version du Pentateuque, faite sur le texte grec des Septante, mais confronté à d'autres versions. C'est

[426] Cf. notre art. *Abū l-Faraǧ al-Yabrūdī, médecin chrétien de Damas Xe-XIe s.*, in Arabica, t. XXII, fasc. 1, 1976, pp. 13-15, 18-19 et 22.

[427] L'ouvrage de Bišr, contenu dans le codex du Sinaï a été publié, avec les gloses d'al-Yabrūdī par Harvey Staal, *Mount Sinaï arabic Codex 151*, in C.S.C.O. I Pauline Epistles, 1983, Textus, vol. 452 (ar. 40); Versio, vol. 453 (ar. 41); II Acts of the Apostles, Catholic Epistles, 1984; Textus, vol. 462 (ar. 42); Versio, vol. 463 (ar. 43).

[428] Le texte en a été repéré dans le *Sin. ar. Pg 46* (*Cat. des Mss ar. récemment découverts au monastère Sainte Catherine du Mont Sinaï* (en arabe), *de Y. Meimaris*), par Khalil Samir, *Nouveaux fragments de l'homéliaire arabe de l'Ambroisienne*, in O.C.P., Rome, 1986, 216-217. Ce fragment est une partie disjecta de l'*Ambrosianus X, 198 Sup.*

[429] Graf, G.C.A.L., II, 108, 158.

[430] J. Nasrallah, *Deux versions melchites partielles de la Bible du IXe et du Xe s.* in Oriens Christianus, t. 64, 1980, pp. 206-210, où l'on trouve une riche bibliographie.

[431] *Les Prairies d'or*, trad. de Meynard et Courtelle, revue et corrigée par Ch. Pellat, t. II, Paris, 1965, p. 535.

dans l'introduction de son œuvre qu'il nous expose la méthode qu'il a adoptée dans son travail. La version d'al-Ḥāreṯ fut surtout en usage dans l'Église copte. Les mss qui contiennent cette version sont le *Sin. ar. 10* (1233-1234 J.-C.); *Par. ar. 13* (XVe s.); *14* (XIVe s.); *Patr. copte 255* (1756 J.-C.); *274* (1330 J.-C.); *Vat. ar. 1* (XIIIe s., une partie date de 1329); *Bodl. ar. chrét. Uri 2*; *3*, *Escurial III* 6; *Saint-Sauveur 224* (XIVe s.). Ce dernier manuscrit fait suivre la version d'Ibn Sinān d'un commentaire sur la Genèse (pp. 623-678) et d'un autre sur l'Exode (pp. 678-690). Ces deux commentaires, anonymes, pourraient être aussi l'œuvre d'al-Ḥāreṯ.

Il est aussi le traducteur des livres sapientiaux suivants: la Sagesse, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques. Dans certains manuscrits[432], les deux premiers livres comportent une introduction. Le plus ancien codex est le *Ming. arab. chr. 121* (Xe s.).

Outre sa version de la Bible, al-Ḥāreṯ a composé en syriaque un long commentaire des Évangiles de Marc et de Jean, conservé en unicum dans le *Br. Mus. syr. 14682*. Il est aussi le copiste du *Br. Mus. syr. 14683*, qui contient le commentaire des Epîtres de S. Paul par Lazare de Beït Kandasa.

DROIT CANON

L'Islam, en se substituant, au VIIe s., à l'autocratie byzantine, et en s'établissant de fait dans tous les territoires des Patriarcats melchites, comme religion d'État, n'a pas interdit pour autant le Christianisme. Inspiré par les conseils et le comportement du Prophète, il se montra, surtout au début et jusqu'au commencement du VIIIe s., très tolérant envers les chrétiens. Il a autorisé les diverses Communautés à se gouverner elles-mêmes d'après leurs propres lois. Nous avons là l'origine du statut personnel qui a régi les chrétiens en terre d'Islam et qui continue à réglementer leur vie de nos jours[433].

Profitant de la licence que leur laissait l'autorité caliphale, les patriarches ont doté leurs éparchies d'un statut personnel et familial pris à la législation en vigueur dans le pays avant la conquête et en ont fait traduire en arabe certains éléments. Ils y ont aussi ajouté quelques

[432] Voir la liste des mss qui contiennent cette version dans notre art. cité, p. 209.

[433] A. Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en Pays d'Islam*, Beyrouth, 1958; N. Edelby, *L'autonomie législative des chrétiens en Terre d'Islam*, in Archives d'histoire du Droit Oriental, V, 1950-1951, pp. 307-351; du même, *L'origine des juridictions confessionnelles en Terre d'Islam*, in P.O.C., I, 1951, pp. 192-208.

nouvelles sources. Autant que nous pouvons en juger d'après les témoins qui nous sont parvenus, cette seconde phase de la codification melchite se fit en deux étapes. La première est représentée par le *Br. Mus. Orient. 5008*. Le manuscrit a été transcrit par Dāniāl ibn Arsīn au mois d'avril 305 H. (= 917). C'est le plus ancien codex canonique melchite en langue arabe que nous connaissions. Il se présente comme contenant le commentaire des canons des conciles d'après lesquels doivent se diriger ceux qui appartiennent à l'Église.

Il ne se limite pas cependant aux seuls canons des synodes, mais il y ajoute d'autres documents. En voici la suite:

— Les *Tiṭlisāt* ou les 80 canons des Apôtres, ff. 1-9 (il en annonce 81, mais comme tous les codex melchites, il n'en donne que 80) — Canons des Apôtres concernant le sacerdoce, ff. 9-16 — 20 canons du concile de Nicée, ff. 16-20 — 24 canons du concile d'Ancyre, ff. 20-25 — 14 canons de celui de Néocésarée, ff. 25-26 — 20 canons de celui de Gangres, ff. 26-30 — Lettre précédant le concile d'Antioche, f° 30 — 25 canons de ce même concile, ff. 30-35 — 59 canons de celui de Laodicée, ff. 35-40 — 4 canons de celui Constantinople I, ff. 40-42 — 1 canon de celui d'Ephèse, fol. 42 — 27 canons de celui de Chalcédoine, ff. 42-48 — Canons de l'empereur Eustathe (sic) à Epiphane, 10 canons, ff. 48-53. Un canon est pris à ceux des Apôtres, un à Césarée et cinq à St Basile (cns 4, 5, 6, 7, 8, 9). Par la suite, les 10 canons d'Epiphane ont laissé la place à une collection beaucoup plus développée de 137 canons.

A une époque que nous ne pouvons déterminer, une codification plus vaste a reçu d'autres documents.

«Le corpus du Br. Museum ne renferme pas la totalité des sources canoniques melchites. Car un ensemble fut constitué en un corpus juridique plus vaste dès le XIIIe s. et plusieurs codex, en particulier le *Damas 1561* (1234 J.-C.), le *Damas 1556* (avant 1574 J.-C.) (Patriarcat grec-orthodoxe) — le *Vat. Barb. 111* (1308 J.-C,), le *Vat. arab. 409* (XVe s.), les *Par. arab. 236* (XVe s.), *242* (XVIe) en ont conservé un index, qui n'est pas la table des matières du manuscrit, mais l'analyse d'une collection antérieure»[434].

Les documents négligés par le *Br. Museum*, ou peut-être introduits plus tard, sont les suivants; nous leur donnons un n. d'ordre correspondant à leur place dans la liste du XIIIe s., en les intégrant dans la série du *Br. Museum*: 1. *Livre des actes des apôtres choisis et de leur conduite après l'Ascension du Christ, notre Seigneur et notre Dieu, ainsi que les*

[434] DARBLADE, *La collection canonique arabe des Melkites*, p. 155.

canons et les lois qu'ils ont établis, c'est un des livres de Clément — Les 80 canons des Apôtres prennent ainsi la seconde place et le n. 1ª-1ᵇ, Canons des apôtres relatifs à l'organisation du sacerdoce — 3ª, Les prescriptions de Nicée comprennent avant les 20 canons édictés par le Concile, trois documents historiques concernant l'histoire de Constantin, celle des sectes hérétiques et celle de Nicée, et après les canons, un groupe de documents juridiques, *les canons arabes* au nombre de 84 suivis des sentences concernant les monastères et les moines — 8ª, les 21 canons du synode de Sardique[435] — Aucun canon des Vᵉ (553) et VIᵉ (680) conciles œcuméniques de Constantinople n'est reproduit dans notre collection, mais de longues notices concernant le VIᵉ — 11ª, Notice et 102 Canons du Concile In Trullo (692 J.-C.) — *137 Canons d'Epiphane* au lieu de 10.

L'étape s'arrête ainsi après le concile in Trullo (692) sans rien emprunter au VIIᵉ concile œcuménique de Nicée (787). Il faut croire qu'elle s'est constituée entre les deux dates limites de ces deux synodes, probablement dans le premier quart du VIIIᵉ s., vers l'époque où le califat omayade substitua dans l'administration l'arabe au grec[436].

Aurions-nous une confirmation de cette hypothèse dans le colophon qui paraît à première vue incroyable, du *Saint-Sauveur 308*, transcrit au XVIIIᵉ s.: «*Fin des canons et des lois des Saints Apôtres, des Conciles et des Pères; ils sont extraits d'un codex du patriarche d'Égypte et de la loi écrite par lui-même l'an 92 de l'Hégire, au temps de la construction du vieux Caire*» (p. 108). L'an 92 de l'Hégire équivaut à 710 J.-C.

C'est d'ailleurs au VIIIᵉ s. que remontent les collections anonymes de certaines Églises Orientales. Celle faite par le catholicos arménien Jean d'Ozni (717-728), aujourd'hui perdue; celle de tous les conciles nestoriens est de peu postérieure à 775 et nous a été conservée[437]; vers la même époque, l'évêque nestorien Izobocht rédige un traité systématique sur l'ensemble du droit séculier, *Le Livre des lois et des jugements*[438].

Certains indices internes de notre collection révèlent par ailleurs

[435] Ressemblance entre la collection melchite et celle de Denys: Sardique n'y vient pas immédiatement après Ancyre et Néocésarée comme dans la collection du Scholastique, mais presque à la fin, après Antioche et Laodicée. L'on sait que ce synode n'avait pas trouvé place tout d'abord dans les collections orientales.

[436] THÉOPHANE, *Chronographia*, édit. de Bonn, ad anno 6199; MICHEL LE SYRIEN, *Chronique universelle*, edit. J.-B. CHABOT, II, p. 481.

[437] J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens. Notices et extraits des mss de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXXVII, Paris, 1902.

[438] E. SACHAU, *Syrische Rechtsbücher*, t. III, Berlin, 1914, pp. 1-201.

qu'elle a été composée au VIII[e] s. Le 6[e] canon du concile de Nicée étend la juridiction du patriarche d'Antioche à la Perse et à l'Orient: «A lui appartient le pouvoir sur toutes les provinces d'Antioche et sous son autorité il a 153 évêques et métropolites, parce qu'il gouverne la région de Perse et d'Orient»[439].

«En suivant à travers l'histoire du IV[e] au VII[e] s. les fastes épiscopales du patriarcat d'Antioche, on arrive aux résultats suivants: le patriarche avait dans sa juridiction 11 métropoles et 127 évêchés»[440]. Ce qui fait un total de 139. Par contre la *Notitia Antiochena* attribuée à Anastase en énumère 153 dans sa rédaction syriaque et 151 dans sa rédaction grecque, telle qu'elle nous est parvenue dans le *Vat. Graec. 2210*. Or il est acquis aujourd'hui que cette *Notitia* remonte à la seconde moitié du IX[e] s. Mais il n'est pas dit que c'est seulement à cette date que le patriarche d'Antioche exerçait sa juridiction sur 153 hiérarques. Cette «carte ecclsiastique» établie par un document du IX[e] s. peut faire état d'une situation antérieure remontant au VIII[e] s. C'est ce vers quoi nous penchons. Le Canon de Nicée en effet étend la juridiction d'Antioche sur la «région de Perse et d'Orient». Or la *Notitia V* de Parthey (VI[e]) ignore cette particularité; nous savons par contre que vers le milieu du VIII[e] s. il existait un catholicos melchite à Rumiya (Romagyris), dans le Ḫorasân. Lorsque le calife al-Manṣūr décida de bâtir Bagdad, entre 762 et 766, il ordonna de détruire Ctésiphon[441]. «Les Agaréniens ... décidèrent de chasser les chrétiens de son entourage. Ils les transférèrent dans un lointain pays de Perse appelé Šâš. Ils y exilèrent le catholicos en même temps que les siens»[442].

Une confirmation que notre collection a été formée à l'époque où les patriarcats melchites étaient sous domination arabe se trouve dans la paraphrase du canon 19 de Nicée. «Si quelqu'un d'eux (partisans de Paul de Samosate), dit-elle, épouse une femme qui est vierge, la laisse

[439] C'est certainement à cette paraphrase melchite du sixième canon et non au canon du texte grec reçu, que pense le patriarche Macaire Za'îm lorsqu'il fait remonter l'origine du catholicosat de Ctésiphon au premier concile œcuménique (*Târîḫ al-arba'at baṭriarkiyât*, in *Vat. arab. 689*, p. 112). Cf. notre ouvrage, *L'Église melchite en Iraq*.

[440] R. DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la Paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945, p. 305. Il faut dire réellement 128, car l'auteur annonce 13 suffragants pour Damas et en énumère 14.

[441] BAR HEBRAEUS, *Hist. des Dynasties*, édit. SALHANI, Beyrouth, 1890, p. 211; cf. aussi *E.I.*, I, p. 577; III, p. 78; N. EDELBY, *Note sur le catholicosat de Romagyris*, in P.O.C., 1952, pp. 39-46.

[442] *Vie du patriarche melchite d'Antioche Christophore*, par H. ZAYAT, in P.O.C., 1952, p. 23.

aller dans les rues trouver un homme qui durant sept jours ira avec elle, quitte à retourner à son mari. Toutes ces choses sont, en effet, œuvres des hérétiques». Le P. Elie Jarawân[443] rapproche avec raison de cette pratique condamnée par le concile, la sourate 2, V, 230 du Coran[444]: «Si (l'époux) répudie (son épouse), elle n'est plus licite ensuite pour lui avant qu'elle ne se soit mariée à un époux autre que lui. Si celui-ci la répudie, nul grief à leur faire à tous les deux s'ils reviennent ensemble, s'ils pensent à appliquer les lois d'Allah. Il les explique à un peuple qui sait».

Le fait qu'aucun manuscrit grec ne nous ait livré cette législation melchite[445] est un signe qu'elle n'a pas été constituée comme telle dans ses éléments grecs. Le collecteur s'est servi de divers documents, les a traduits en arabe, paraphrasant certains, et en a formé un recueil. Il est vrai aussi qu'aucun codex arabe non plus ne nous a transmis cette même codification en un recueil indépendant. Mais l'index de la collection du XIIIe s. constitue une preuve de poids en faveur de son existence.

Nous trouvons aussi trace de son existence dans K. Gāme' wuǧūh al-'Imān, *Br. Mus. 4950* (877 J.-C.), dans lequel l'auteur se réfère à un certain nombre de nos documents. Il ne les mentionne pas tous, l'occasion ne s'étant pas présentée pour lui. C'est ainsi qu'il s'appuie sur les *Canons des Apôtres* (fol. 172^{v}, 185^{v}, 187^{v}, 188^{r}, 188^{v}), sur le synode de Néocésarée qu'il appelle le IIIe concile (fol. 186^{r}, 186^{v}, 188^{r}), sur celui de Gangres (fol. 186^{v}, 187^{v}), de Nicée I (fol. 172^{v}, 185^{v}, 187^{r}, 187^{v}) et de Chalcédoine (fol. 190^{v}). L'auteur connaissait et utilisait la collection, car il cite les conciles avec le même numéro d'ordre par lequel cette dernière les désigne. En effet les conciles y sont classés non pas d'après leur division en œcuméniques et synodes provinciaux, mais d'après

[443] *La collection canonique arabe des Melkites et sa physionomie propre d'après documents et textes en comparaison avec le droit byzantin*, Rome, 1969, pp. 69-70.

[444] *Le Coran*, version R. Blachère, T. II, p. 796.

[445] Ceci est vrai également pour les périodes postérieures. La bibliothèque du Saint-Sépulcre à Jérusalem offre cependant de nombreux mss grecs canoniques. Mais presque tous sont du XVIIe s. et reproduisent le *Nomocanon* de Manuel Malaxas; un seul est de la fin du XIIIe s. ou du début du XIVe s. (Papadopoulos-Kerameus, *Bibl. Hiéros.*, t. II, 1891, cod. *86*). Il contient les canons des conciles des Apôtres, de St Basile et des Pères interprétés par Aristène. Ces codex ont pu être recueillis dans ce fonds, tout en ayant une origine non melchite. Ou bien, s'ils ont pu être en usage dans le patriarcat de Jérusalem, c'est par suite de la prédominance de l'élément hellène dans sa hiérarchie à partir du XVIe siècle.

l'ordre chronologique de leur tenue. Ainsi Ancyre est nommé second, Néocésarée le IIIe, Gangres le Ve, Antioche le VIe et Laodicée le VIIe.

Ces codex se divisent en deux groupes de familles. Le premier, formé par la majorité, présente les conciles dans l'ordre chronologique: canons des Apôtres — Ancyre — Néocésarée — Nicée — Gangres — Antioche — Laodicée — Sardique — Constantinople I — Ephèse — Chalcédoine — Constantinople II et III — IIe concile de Nicée. Il est représenté par les *Vat. Barb. 111, Vat. Barb. 148, Saint-Sauveur 309, Par. arab. 242, 234, 235, 236, Orientale 514, 515, Bodl. 36* et *Saint Sépulcre 10.*

La deuxième famille donne les conciles en suivant le critère: conciles provinciaux puis conciles œcuméniques. C'est le cas des *Vat. arab. 154, 409* et du *Šarfé arab. 4*. Il est à remarquer que les Nestoriens suivent l'ordre de la première catégorie; autre signe de parenté entre la collection melchite et la collection nestorienne qui prouve l'origine commune des deux.

Par contre l'ordre préféré par tous les mss canoniques coptes, à l'exception du *Berl. arab. 117*, est celui de donner les conciles par ordre d'importance, distinguant entre conciles provinciaux et conciles œcuméniques. Michel de Damiette (XIIe) cependant suit encore l'ordre chronologique. Est-ce un signe que cette présentation est postérieure au XIIe s.? Nous trouvons par contre une parenté entre la collection melchite et la collection copte dans la présence, chez les deux, de documents que nous ne trouvons pas dans les autres Églises. De plus le *Vat. arab. 149*, ff. 189, le *Par. ar. 251* (1353 J.-C.), f. 148 et le *Par. ar. 238* (XIVe-XVe), fol. 112v, donnent une double version de Nicée, l'une copte, l'autre empruntée aux Melchites. L'examen du nombre de canons de certains documents canoniques montre une identité frappante entre les deux collections. Ainsi pour Ancyre 24 canons au lieu de 25; Néocésarée, 14 au lieu de 15; Constantinople 4 au lieu de 7.

Il est à remarquer que le collecteur de nos sources ne prête aucune attention à l'injonction du concile In Trullo qui, dans son 2e canon, énumère les sources canoniques de l'Église byzantine, montrant ainsi, une fois de plus, l'indépendance du patriarcat d'Antioche vis-à-vis de celui de Constantinople. Les sources énumérées par ce canon sont les suivantes: les 85 canons des Apôtres — les canons de Nicée I — ceux d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, d'Antioche, de Laodicée, de Constantinople I, d'Ephèse, de Chalcédoine, de Sardique, de Carthage et du synode de Constantinople de 394 — les canons des Pères: Denys et Pierre d'Alexandrie, Grégoire de Néocésarée (le Thaumaturge),

Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Amphiloque d'Iconium, Timothée, Théophile et Cyrille d'Alexandrie, Gennadius de Constantinople et Cyprien de Carthage[446].

Ce collecteur reste par contre fidèle à la tradition antiochienne en conservant la liste de ses sources telle qu'elle a été établie dans sa première forme du Ve-VIe s.[447], avec ses particularités.

Si la plupart des documents ont été traduits du grec, un doute cependant subsiste pour les *Canons arabes*.

En dehors des *Canons de St Epiphane*, particuliers à l'Église melchite, les autres documents, surtout les canons des conciles antérieurs au Ve s. sont communs à toutes les Églises orientales[448]; certains autres ne se trouvent que chez les Melchites et les Coptes. Cependant, à son examen, la Collection melchite comporte des particularités qui la distinguent des autres, même dans leurs éléments communs. Elle se présente d'abord dans un ordre chronologique. Les conciles, — excepté pour Nicée qui commence la série —, sont cités d'après la date de leur tenue et non d'après la division en conciles œcuméniques et synodes provinciaux[449]. Leurs canons — ceux du moins des conciles œcuméniques[450] — tout en gardant le même ordre et le même thème, ne sont pas cités d'après le texte grec reçu, mais dans une paraphrase, parfois longue, du même genre que celui auquel se sont livrés les canonistes byzantins du XIIe s., comme Balsamon, Zonaras et Aristène. Ce qui démontre que notre collecteur a fait un travail personnel dans lequel il s'appuie parfois sur des conciles antérieurs. Ainsi pour ne citer que quelques cas: dans le 3e canon de Nicée, il reprend la défense faite par le 19e canon

[446] J.-B. Pitra, *Juris Graecorum hist. et monumenta*, t. II, p. 2 sq.

[447] La manière de placer Nicée en tête des conciles provinciaux est le mode le plus ancien: le synode de Yahbalaha (420), dans lequel les conciles «occidentaux» furent introduits, donne l'ordre suivant: Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche et Laodicée. Ce même ordre fut conservé par une lettre de Mar Aba de l'an 554. Même ordre dans les collections grecques et latines, la Prisca exceptée, et les collections syriaques (*Br. Mus. Add. 14528* (501 J.-C.) et *Br. Mus. Add. 14526* (641 J.-C.).

[448] Cependant Byzance rejette les Canons arabes et ceux d'Epiphane, comme elle le fera plus tard pour les canons spirituels, les Préceptes de l'ancienne Loi et les Canons de St Basile.

[449] Cette classification est peut-être d'origine byzantine. C'est elle qui est suivie dans la collection de Siméon Logothète.

[450] Nous restreignons notre jugement aux conciles œcuméniques, parce que le P. Jarawân s'est livré à une comparaison entre le texte grec reçu de ces synodes, la paraphrase des canonistes byzantins et celle de la collection melchite (*La Collection canonique arabe des Melkites*, pp. 48-95). Il promet d'étendre son travail aux autres documents.

d'Ancyre d'habiter avec une vierge consacrée à Dieu; dans le 4e, il tient compte du Ier canon des Apôtres, du 19e canon d'Antioche, du 12e canon de Laodicée et du 6e de Sardique; influence manifeste du 18e canon du synode d'Antioche sur le 6e canon du même concile œcuménique et du 12e canon d'Ancyre sur le 9e canon; le 14e canon de Chalcédoine reprend le contenu des 10e et 31e canons de Sardique[451].

Une autre particularité à signaler est la différence dans le nombre des canons reçus des conciles tant œcuméniques que provinciaux. Nous aurons à revenir sur cette spécificité dans l'étude ultérieure de chaque concile.

* * *

La Collection canonique melchite, dans sa rédaction du VIIIe s., tout en n'ayant pas laissé de témoins en-dehors du *Br. Mus. 5008*[452] est transmise dans une série de mss arabes s'échelonnant du XIIIe au XVIIe s. Elle est jointe — et la plupart du temps dans un ordre identique — à une collection plus complète formée probablement au XIIIe s., date du plus ancien ms. connu, le *1561* du Patriarcat grec-orthodoxe de Damas, transcrit en *rabî' al-awwal* 632 H. (= 1234 J.-C.). Quant aux autres codex, ce sont les: *Vat. Barb. 111* (1308 J.-C.) — *Vat. arab. 154* (XIIIe s.)[453] — *Par. arab. 234* (XIIIe s.) — *Par. arab. 235* (XIIIe s.) — *Orientale 514* (XIIIe s.) — *515* (XVIIe s.)[454] — *St-Sépulcre arabe 20* (XIIIe-XIVe s.) et *10* (XVIIe s.)[455] — *St-Sauveur 307* (XIIIe s.)

[451] Cf. JARAWAN, *op. cit.*, p. 108.

[452] Des recherches dans les manuscrits sinaïtiques pourraient préciser et développer notre connaissance de la collection et nous montrer le processus de sa formation. M. Kamel (*Fihrist Maktaba Dair Sante Caterīn*, I, pp. 81-82. La liste de A. ATIYA, *The arabic manuscripts of Mount Sinai*, n'est guère plus satisfaisante à ce sujet) en énumère plusieurs s'échelonnant du XIIe au XIIIe s. Malheureusement l'analyse qu'il en donne est trop succinte pour en connaître le contenu exact. Il en est ainsi du *Sin. arab. 390* (1164 J.—C.), Canons des Apôtres et des conciles avec les 12 anathèmes de St-Cyrille — *391* (1164 J.-C.), idem — *392* (XIIIe s.), idem — *393* (XIIe s.), idem — *526* (XIIe s.), canons des Conciles, amputé du début et de la fin — *600* (XIIe-XIIIe s.), Canons des grands et petits conciles — *677* (XIIIe s.) canons de Clément, pape de Rome, canons des six grands conciles.

[453] Ce ms. a certainement été copié à l'usage des Coptes. Néanmoins tous les documents qu'il donne sont copiés sur un codex melchite; c'est pour cette raison que nous avons cru bon de le faire figurer au nombre des mss melchites.

[454] Avant d'être analysés dans les MUSJ, ces codex avaient été étudiés par CHEIKHO, in *Mach.*, 1904, pp. 279 sq.

[455] Analyse de ces 2 codex par G. GRAF, *Die christlich-arabischen Handschriften des griechischen Klosters beim Hl. Grabe*, in Oriens Christianus. N.S., vol V 1915

et *309* (XIIIᵉ s.)[456] — *Deïr eš-Šîr I* (1300 J.-C.)[457] — *Vat. arab. 155* (XIVᵉ s.) — *Bodl. arab. 36* (XIVᵉ s.) — *Šarfé 4/I* (XVᵉ s.) — *Yabrûd I* (XVᵉ s.)[458] — *Vat. arab. 409* (XVᵉ s.) — *Par. arab. 237* (XVIᵉ s.) — *Par. arab. 242* (XVIᵉ s.) — *Deïr eš-Šuwaïr 162* (1586) — *Deïr eš-Šuwaïr 165* (1708)[459] — *Damas* (Patr. grec-orthodoxe) *1556* (antérieur à 1574) — *Borg. arab. 148* (1592) — *Alep 61* (Archevêché grec-catholique) (1687) — *Tyr 31* (Archevêché grec-catholique) (XVIIᵉ s.)[460] — *B. Casan. 7 et 8.*

Il existe d'autres codex contenant les sources canoniques de l'Église melchite, avant la byzantinisation complète de son Droit au XVIIIᵉ s. Malheureusement ils ne jouissent que d'une simple mention dans les catalogues, ou s'ils sont quelque peu analysés, leur analyse manque de précision. Du nombre sont le *Balamend 192* (1713 J.-C.)[461] qui semble contenir la totalité des documents de la collection du XIIIᵉ s., le *Sin. arab. 590* (XIIIᵉ s.) signalé[462] comme collection des canons édictés par les conciles œcuméniques et provinciaux; et le *598* (XIIIᵉ s.), compendium des canons, canons de Basile, de Jean ermite (sic), des conciles et des Apôtres. Le manque d'analyse de ces derniers est d'autant plus regrettable qu'ils sont contemporains ou, peut-être, plus anciens que le *Damas 1561.*

* * *

Analysés pour la plupart dans les catalogues respectifs des bibliothèques, ces mss ont vu leur sommaire repris par le P. Darblade. C'est d'ailleurs à ce dernier que nous empruntons l'étude en détail de chacun des documents de la collection melchite. Quant aux deux codex de Damas, ignorés jusqu'ici, nous les avons examinés directement durant l'été 1970.

Nous commençons d'abord par repérer dans chacun d'eux la place

[456] Analyse succinte par le P. L. MA'LŪF dans *ar-Risālat al-Muḫalliṣiya*, 1947, pp. 619-622.

[457] A. COUSSA, *Sources du Droit Canon chez les Melchites*, Rome, 1932, pp. 24-26 et in *Fonti della codificazione canonica orientali*, Rome, fasc. VIII, pp. 398-399. Nous renvoyons pour ce dernier au tiré-à-part *Indications de sources du Droit Canon chez les Melchites*, 1932, pp. 24-26.

[458] *Orientalia christiana Periodica*, vol. VI, 1940, pp. 89-92.

[459] *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 247-248.

[460] *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, pp. 109-111.

[461] R. ḤADDĀD et F. FREIĞĀT, *Maḫṭūṭāt Daïr al-Balamend*, pp. 139-140.

[462] M. Kāmel, *loc. cit.*

des documents qui forment la collection du VIIIe s. Les titres sont empruntés au *Vat. Barb. 111.* Nous mentionnerons subsidiairement d'autres codex, qui, sans contenir la collection complète, renferment l'un ou l'autre de ses composants.

I. COLLECTIONS DES APÔTRES

1) «*Le livre des actes des Apôtres choisis et de leur conduite après l'Ascension du Christ, notre Seigneur et notre Dieu, ainsi que les canons et les lois qu'ils ont établis; c'est un des livres de Clément*»[463].

Après une introduction, le document relate la conduite des Apôtres à l'Ascension et à la Pentecôte, énumère les pays évangélisés par chacun d'eux et donne enfin les canons. Ils ne sont pas numérotés, mais on peut fixer leur nombre à 30. L'original grec remonterait au IVe s., ou au début du Ve s. Traduit en syriaque[464] et en arabe, il fut adopté par les Nestoriens[465], les Coptes[466] et les Melchites. La recension de ces derniers comporte des particularités qu'on ne retrouve pas dans les collections syriaques publiées[467]. Selon le témoignage d'Ibn al-ʿAssal, les auteurs de la version arabe de ces canons et des canons suivants sont les Melchites et les Nestoriens. Il dit à propos des premiers: «Les Melchites et les Nestoriens ont pris soin de les traduire en arabe»[468]; et des seconds: «Les Melchites et les Nestoriens en ont fait une version arabe en un seul livre; elle comprend chez les Melchites 83 canons»[469].

Vat. Barb. 111, ff. 6v-20v. — *Vat. Borg. 148*, ff. 4v-7v. — *Vat. arab. 154*, ff. 11v-19v. — *Vat. arab. 409*, ff. 24r-32v. — *Par. arab. 234*, ff. 16v-23r. — *Par. arab. 235*, ff. 27r-38r. — *Par. arab. 236*, ff. 15v-23v. — *Par.*

[463] *Vat. Barb. III*, fol. 6v.

[464] CURETON, *Ancient Syriac documents*, 1864, pp. 24-35, d'après le *Br. Mus. add. 14.644* (IVe s.).

[465] Texte arabe à l'usage des Nestoriens, traduit par MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, pp. 159-164, d'après le *Nomocanon* d'Ebedjésu.

[466] Texte arabe traduit par RIEDEL, *Die kirchenrechtsquellen des Patriarcats Alexandrien*, Leipzig, 1900, pp. 159-164, d'après le *Nomocanon* de Michel de Damiette.

[467] Sur ces dernières, cf. F. NAU, in *D.T.C.*, t. II, col. 1618; le même auteur, *La Didascalie des Douze Apôtres*, 1912, p. XXIX, indique les éditions et les versions qui ont été faites des diverses recensions; il donne lui-même, en appendice I, la traduction française d'après l'édition de Lagarde; DARBLADE, *op. cit.*, pp. 51-53; GRAF, *G.C.A.L.*, I, pp. 578-580.

[468] M. ǦIRǦIS, *Kitāb al-qawānīn*, p. 7.

[469] *Loc. cit.*

arab. 242, pp. 23-43. — *Orientale 515*, pp. 15-30. — *St-Sépulcre 10*, ff. 14-19. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 32-49. — *Alep 61*, pp. 1-12. — *Tyr 31*, pp. 1^{v}-10^{v}. — *Šarfé 4/1*, 2; *Yabrūd*, pp. 1-7. — *B. Casan. arab. 8*, pp. 26-37. — *Deïr eš-Šuweïr 165*, pp. 780-784. — *Damas 1561*, ff. 31^{v}-37^{r}. — *Damas 1556*, 1°. — *Bodl. arab. 36*, ff. 48^{v}-54^{v}. — *Orientale 514*, pp. 45-65.

2) «*Les Canons des Apôtres purs rapportés par Clément, ce sont les tiṭlisāt que les disciples de N.S.J.-C. ont établis d'un commun accord; leur nombre est 81*»[470].

Toutes les Églises Orientales ont adopté les Canons dits apostoliques, conservés en grec au nombre de 84 ou 85, avec cependant un nombre variable de canons suivant les confessions. La collection melchite est de 81, du moins dans les mss[471]. Elle présente des variantes avec le texte original grec, et évidemment avec celui des autres Églises, sauf peut-être avec la recension copte représentée par le *Par. arab. 243*. Elle a été faite directement sur le grec. *Br. Mus. Oriental 5008*, pp. 1-9. — *Vat. Barb. 111*, ff. 20^{v}-36^{v}. — *Vat. Borg. 148*, ff. 7^{v}-11^{v}. — *Vat. arab. 154*, ff. 19^{v}-34^{r}. — *Vat. arab. 409*, ff. 36^{r}-63^{r}. — *Par. arab. 234*, ff. 23-34. — *Par. arab. 235*, ff. 28-52^{v}. — *Par. arab. 236*, ff. 23^{v}-35^{v}. — *Par. arab. 242*, pp. 43-68. — *Bodl. arab. 36*, ff. 54^{v}-64. — *Orientale 514*, pp. 65-91. — *Orientale 515*, pp. 30-56. — *St-Sépulcre 10*, ff. 19-25^{v}. — *St-Sauveur 307*, pp. 1 à 13 (incomplet à partir du 42e cn). — *St-Sauveur 308; 309*. — *Deïr eš-Šir, 1*, pp. 16-82. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 49-74. — *Šarfé 4/1*, pp. 30-61. — *Alep 61*, pp. 13-29. — *Tyr 31*, ff. 11^{v}-24^{r}. — *Vat. arab. 155*, ff. 82^{v}-93^{r}. — *Par. arab. 243*, ff. 17^{v}-49^{r}. — *Damas 1561*, ff. 37^{v}-45r. — *Damas 1556*, 2°.

3) «*Canons des Apôtres purs, relativement à l'organisation du sacerdoce*»[472].

Ils sont généralement répartis en 10 paragraphes ou groupes de prescriptions attribués à un apôtre. Nous les retrouvons dans l'*Octateuque syriaque* de Clément[473], chez les Nestoriens, chez les Coptes de

[470] *Vat. Barb. 111*, fol. 20^{v}. Sur ces canons, cf. F. NAU, *D.T.C.*, II, col. 1605-1617; *D.A.C.L.*, t. II, col. 1922-1941; DARBLADE, pp. 54-57; GRAF, *G.C.A.L.*, pp. 572-577.

[471] Cf. le témoignage précité d'Ibn al-'Assāl. Le ms. *Damas 1561* comporte 82 canons.

[472] DARBLADE, *op. cit.*, pp. 57-59; GRAF, I, pp. 577-578. *Vat. Barb. 111*, fol. 36^{v}.

[473] Ils en forment le livre VI, NAU, *L'Octateuque de Clément*, p. 99. *Br. Mus. Orient. 5008*, pp. 9-16.

qui ils ont passé aux Ethiopiens. La version arabe dérive d'un original grec: *Br. Mus. Orient. 5008*, pp. 9-16. — *Barb. arab. 111*, ff. 36ᵛ-50ʳ. — *Borg. arab. 148*, ff. 11ᵛ-15ʳ. — *Vat. arab. 154*, ff. 34ʳ-40ᵛ (incomplet). — *Vat. arab. 135*, ff. 81ᵛ-82. — *Vat. arab. 409*, ff. 53ᵛ-67ᵛ. — *Par. arab. 234*, ff. 34ᵛ-45. — *Par. arab. 235*, ff. 52ᵛ-66ʳ. — *Par. arab. 236*, ff. 35ᵛ-46ᵛ. — *Par. arab. 242*, ff. 68-98. — *Bodl. arab. 36*, ff. 64ᵛ-75. — *Orientale 514*, pp. 91-114. — *Orientale 515*, pp. 56-75. — *St-Sépulcre 10*, ff. 25ᵛ-31ᵛ. — *St-Sauveur 307*, pp. 13-34. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šîr 1*, pp. 82-117. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 74-99. — *Šarfé 4/1*, pp. 61-98. — *B. Casan. ar. 8*, pp. 53-69. — *Yabrūd 1*, pp. 8-12. — *Tyr 31*, ff. 24ᵛ-36ʳ. — *Alep 61*, pp. 30-43. — *Deïr eš-Šuweïr 165*, pp. 784-791. — *Damas 1561*, ff. 45ᵛ-52ʳ. — *Damas 1556*, 3°.

II. LES CONCILES[474]

Les canons de chacune des assemblées sont précédés d'une triple notice qui donne avec l'indication du lieu où elle s'est tenue, le nombre des évêques qui y ont pris part et celui des canons qu'ils ont portés; parfois aussi est signalée la nature de l'hérésie qu'ils ont condamnée. Les notices dérivent soit des *synodica* ou petites histoires des conciles des sept premiers siècles, soit des collections des *Actes* des assemblées. Elles ne semblent pas avoir été rédigées par le même auteur. Le *Br. Mus. Oriental 5008* ne contient pas les notices. Aussi croyons-nous qu'elles sont l'œuvre du collecteur du XIIIᵉ s.

1) Ancyre (314 J.-C.)[475]

Les canons sont au nombre de 24, alors que la recension grecque en a 25. La différence provient de la réunion en un des canons 22-23. *Br. Mus. Or. 5008*, pp. 20-25. — *Vat. Barb. 111*, ff. 52ʳ-59ᵛ. — *Vat. Borg. 148*, ff. 15ᵛ-17ᵛ. — *Vat. arab. 154*, ff. 40ᵛ-48ᵛ. — *Vat. arab. 409*, ff. 75ᵛ-84ʳ. — *Par. arab. 234*, ff. 45-50ᵛ. — *Par. arab. 235*, ff. 66-73ᵛ. — *Par. arab. 236*, ff. 46ᵛ-53ʳ. — *Par. arab. 242*, pp. 114-122. — *Bodl. arab. 36*, ff. 75-80ᵛ. — *Orientale 514*, pp. 114-127. — *Orientale 515*, pp. 75-87. — *St-Sépulcre 10*, ff. 31ᵛ-sq. — *St-Sépulcre 20*, ff. 84ᵛ-102. — *St-Sauveur 307*, pp. 47-58. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šir 1*, pp. 142-165. — *Deïr*

[474] Graf, *G.C.A.L.*, I, pp. 593-597.

[475] Pitra, *op. cit.*, t. I, pp. 441-450; Darblade, *op. cit.*, pp. 62-63. *Vat. Barb. 111*, f. 51.

eš-Šuweïr 162, pp. 99-112. — *Šarfé 4/1*, pp. 98-112. — *Yabrūd*, pp. 26-40. — *Alep 61*, pp. 46-64. — *Tyr 31*, ff. 37ʳ-43ᵛ. — *Damas 1561*, ff. 52ᵛ-57ʳ. — *Damas 1556*, 4°. — *B. Casan. ar. 8*, pp. 69-78.

2) NÉOCÉSARÉE (314-325)[476]

Dénommé fautivement dans notre collection Carthage. Les canons sont au nombre de 14 au lieu de 15; même raison que précédemment, réunion des canons 13 et 14.

Br. Mus. Orient. 5008, pp. 25-26. — *Vat. Barb. 111*, ff. 60ʳ-63ᵛ. — *Vat. Borg. 148*, ff. 17ᵛ-19ʳ. — *Vat. arab. 154*, ff. 48ᵛ-52. — *Vat. arab. 409*, ff. 84ʳ-88ᵛ. — *Par. arab. 234*, ff. 50ᵛ-53ᵛ. — *Par. arab. 235*, ff. 73ᵛ-78. — *Par. arab. 236*, ff. 53-56. — *Par. arab. 242*, pp. 122-143. — *Bodl. arab. 36*, ff. 80ᵛ-83ᵛ. — *Orientale 514*, pp. 127-134. — *Orientale 515*, pp. 87-93. — *St-Sépulcre 10*, 9°. — *St-Sauveur 307*, pp. 58-64. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šïr 1*, pp. 165-176. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 112-119. — *Šarfé 4/1*, pp. 112-118. — *Yabrūd*, pp. 40-46. — *Alep 61*, pp. 55-59. — *Tyr 31*, ff. 44ʳ-47ᵛ. — *B. Casan. arab. 8*, pp. 78-83. — *Damas 1561*, ff. 57ᵛ-59v. — *Damas 1556*, 5°.

3) NICÉE I (325)[477]

L'ancienne et abondante littérature relative à Nicée I a trouvé une large place dans la collection canonique melchite[478]. Certains éléments sont d'ordre canonique. Ce sont les 20 canons et deux groupes de documents juridiques, les *Canons arabes* suivis de deux séries de sentences concernant les monastères et les moines, et les *Canons spirituels*; d'autres, d'ordre historique, l'*Histoire de Constantin et d'Hélène*, dans laquelle est intercalé un *Récit relatif aux sectes hérétiques* et l'*Histoire du concile de Nicée*.

Avant de donner les 20 canons, les codex font état d'autres documents attribués à Nicée: «On fixa par écrit en *quarante livres*[479] les

[476] PITRA, *op. cit.*, pp. 451-454; HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, pp. 334 sq.; DARBLADE, *op. cit.*, pp. 63-65. *Vat. Barb.*, fol. 59ᵛ.

[477] E. RENAUDOT, *La perpétuité de la foi*, pp. 663-674; HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, I, pp. 511-528, 1139-1176, 1203-1221; B. LAFUMINA, *Dei canoni arabici attribuiti al primo concilio ecumenico di Nicea*, in Atti. Accad. Catt. Palermo II.; DARBLADE, *op. cit.*, pp. 68-98; GRAF, *G.C.A.L.*, I, pp. 586-593.

[478] Les documents arabes relatifs à Nicée ont été traduits en latin par A. ECHELLENSIS, d'après les codex de la Vaticane, probablement melchites, en particulier le *Vat. arab. 154*. MANSI, *Amplissima Collectio*, II, col. 981-1064 a reproduit cette version.

[479] Cette collection de quarante livres est mentionnée également par EUTYCHIUS, dans ses *Annales*, MIGNE, *P.G.*, t. III, col. 1007.

discussions de ces hérésies et d'autres opposants, leurs controverses et leurs échanges de vue; et en *quinze livres*, connus sous le nom d'Apostoliques, les déclarations en matière de foi, faites par les saints Pères. Ces livres se trouvent dans les bibliothèques des Églises, car ils ont été recopiés dans les différents pays. En outre les canons et les statuts établis ont été consignés dans *trois livres* connus. Ce qu'on en a extrait pour les chrétiens d'Orient a formé ce livre. Les statuts établis sont considérables. Ils concernent les rois, les prêtres, les princes ... »[480].

Les deux premiers groupes de livres qui devaient comprendre les *Actes* même de Nicée et auxquels font allusion des auteurs jacobites, nestoriens et coptes, s'ils ont jamais existé, sont perdus. Par contre, les livres du troisième groupe sont connus, ce sont les *20 Canons de Nicée*, les *Canons arabes*, suivis de deux séries de sentences concernant les monastères et les *Canons spirituels*.

La collection canonique melchite place en premier lieu les *Canons de Nicée*, précédés de trois documents historiques:

a) *Histoire de Constantin et d'Hélène — Récit relatif aux sectes hérétiques*[481]

L'auteur débute par quelques indications sur l'origine d'Hélène qui a contribué à éloigner de l'Église le fléau de l'Arianisme. Arrivé ici, il sent le besoin de donner dans un long excursus la liste des sectes, depuis celle des Sabbatéens (1ère dans sa série) jusqu'aux Novatiens (la 17e), puis il revient à l'histoire de Constantin et de sa mère[482].

Le tout se retrouve chez les Coptes, les Nestoriens et les Jacobites. Leur texte est tellement apparenté à celui de notre collection qu'il semble provenir d'une source grecque commune.

Damas 1561, ff. 59v-62r. — *Vat. Barb. III*, ff. 63v-77v. — *Borg. arab. 148*, ff. 19r-21r. — *Vat. arab. 234*, ff. 53v-62. — *Par. arab. 235*, ff. 78-89v. — *Par. arab. 242*, pp. 143-169. — *Damas 1556*, 6°. — *Bodl. arab. 36*, fol. 83v-91v. — *Orientale 514*, pp. 134 sq. — *Orientale 515*, pp. 93-113. — *St-Sépulcre 10*, ff. 38v-44v. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šuweïr 162*,

480 *Vat. Barb. 111*, fol. 74, d'après DARBLADE, p. 74.

481 *Vat. Barb. 111*, fol. 63v.

482 Les deux récits se retrouvent dans MANSI, *Amplissima Coll. Conc.*, t. II, 1055-1060. Celui relatif aux sectes est différent de la liste des hérésies que nous trouvons en général dans la collection canonique du VIIIe s. placée au début, après l'index. Les deux documents sont à distinguer également de la liste des «hérésiarques» de la collection du XIIIe s. Cf. DARBLADE, *op. cit.*, pp. 69-73.

pp. 119 sq. — *Šarfé 4/1*, pp. 186 sq. — *Par. arab. 239*, ff. 31r-45r. — *B. Casan. arab. 7*, ff. 1r-39r. — *Alep 61*, pp. 60 sq. — *Deïr eš-Šuweïr 165*, pp. 744-761.

b) *Histoire du Concile de Nicée*[483]

En trois notices différentes, la première sur la convocation, la première réunion et les actes attribués au concile; la deuxième, sur la discussion entre Alexandre et Arius, et la troisième, sur le symbole, la fixation de Pâques et sur les trois livres d'actes attribués au concile[484]: *Barb. arab. 111*, ff. 71v-77v. — *Borg. arab. 148*, ff. 21r-24r. — *Vat. arab. 164*, ff. 160r-173r, 210v-214. — *Vat. arab. 409*, ff. 135r-160r. — *Par. arab. 234*, fol. 62r-70r. — *Par. arab. 235*, fol. 89v-101r. — *Par. arab. 236*, ff. 65v-79v. — *Par. arab. 242*, pp. 169-175. — *Orientale 514*, pp. 134-171. — *Orientale 515, 7*. — *St-Sépulcre 10*. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šuweïr 162*. — *Šarfé 4/1*. — *Bodl. arab. 36*[485]. — *B. Casan. arab. 7*, ff. 81v-89r; *8*, pp. 83-111. — *Par. arab. 239*, ff. 31r-45r. — *Tyr 31*, ff. 47v-57v.

c) *20 Canons*[486]

Leur ordre et le sujet traité concordent avec le texte grec reçu; mais la collection présente pour chacun des canons un développement considérable qui en est parfois une longue paraphrase.

Br. Mus. Or. 5008, pp. 16-20. — *Damas 1561*, ff. 65r-71r. — *Vat. Barb. 111*, ff. 77v-86v. — *Vat. Borg. 148*, ff. 41-46. — *Vat. arab. 154*, ff. 158v-167v. — *Vat. arab. 409*, ff. 147v-156v. — *Par. arab. 234*, ff. 64-70v. — *Par. arab. 235*, ff. 91v-101. — *Par. arab. 236*, ff. 67v-79v. — *Par. arab. 242*, pp. 175-196. — *Bodl. arab. 36*, ff. 91v-100v. — *Orientale 514*, pp. 157-171. — *Orientale 515*, pp. 113-127. — *St-Sépulcre 10*, ff. 144v sq. — *St-Sauveur 39*. — *Deïr eš-Šïr, I*, pp. 117-142. — *Deïr eš-Šuweïr 19*. — *Šarfé 4/1*. — *Yabrūd*, pp. 12-16. — *Alep 61*, pp. 60-83. — *Tyr 31*, ff. 57v sq. — *B. Casan arab. 7*, ff. 81v-89r; *8*, pp. 83-111. — *Damas 1556*, 7°.

483 DARBLADE, *op. cit.*, pp. 73-74; GRAF, I, p. 590. *Vat. Barb. 111*, fol. 75.

484 ECHELLENSIS a fondu les trois notices en un seul récit publié dans MANSI, *op. cit.*, II, col. 1055-1064.

485 BEVERIDGE, *Synodicon sive Pandectae Canonum*, Oxonii, 1672, t. I, pp. 683 sq. donne le texte arabe d'après ce ms. avec traduction latine, laquelle a été reproduite par MANSI, *op. cit.*, t. II, col. 705-720.

486 PITRA, *op. cit.*, pp. 427-437; DARBLADE, pp. 80-81; GRAF, *G.C.A.L.*, I, pp. 590-591. *Vat. Barb. 111*, fol. 77v.

d) *Canons arabes*[487]

Ibn ʿAssāl les signale ainsi: «Chez les Melchites existe un livre qui a 84 canons suivis de paroles sans numération et ce livre contient chez eux des additions qui leur sont propres»[488].

Les Canons arabes connurent une grande vogue aux XVIe-XVIIe s. Trouvés à Alexandrie dans un ms. arabe — d'où leur nom — ils furent traduits en latin et publiés en 1572 par A. Pisanus[489]. Seconde version latine en 1678 par le jésuite Torrès, suivie au XVIIe s. par une troisième réalisée par Echellensis d'après le *Vat. arab. 154*[490]. La version allemande publiée en 1898 par le Dr Braun[491] d'après le *Vat. Borg. syr. 82*, s'étend à 73 canons au lieu de 84. Cette recension syriaque, œuvre de Mārūta d'après Ebedjesus[492] est plus ancienne que la recension arabe des Melchites[493], telle qu'elle se trouve dans les mss que nous avons entre les mains, tout en n'étant pas la recension originale.

Si les auteurs qui se sont penchés sur les *Canons Arabes* s'accordent à voir en eux l'œuvre d'un melchite du patriarcat d'Antioche du Ve s.[494] ils sont divisés pour déterminer la langue dans laquelle ils ont été écrits. Les uns (Korolevskij[495], R. Rabban) préconisent le syriaque, les autres (Echellensis[496], R. Duval[497], Dr. Braun[498]) le grec. Leur version arabe remonte au VIIIe s.[499] donc au moment de la constitution de la seconde collection melchite. Des Melchites, la recension arabe a passé chez les Coptes qui l'ont amplifiée et y ont ajouté des particularités.

Vat. arab. 154, ff. 173v-197v. — *Vat. Borg. 148*, ff. 24r-32r (83 cns). —

[487] Darblade, *op. cit.*, pp. 81-90; Graf, *G.C.A.L.*, I, pp. 591-592. Version latine d'Echellensis, in Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 981-1011, *Vat. Barb. 111*, fol. 86r.

[488] Kitāb al-qawānīn, édit. Marc Ğirğis, le Caire, 1927, p. 9.

[489] *Nicaenum concilium primum generale in quatuor libros distinctum.* Dilingae, 1572.

[490] *Concilii Nicaeni praefatio, una cum titulis et argumentis Canonum, ac Constitutionum ejusdem, qui hactenus apud Orientales nationes exstant. Nunc primum ex arabica lingua latine redditi*, Paris, 1645.

[491] *De Sancta Nicaena Synodo*; *Syrisch. text des Maruta von Maipherkat*, Münster, 1898.

[492] Cf. Mai, t. X, p. 33.

[493] Nous avons le témoignage de Barhébraeus (Mai, t. X, p. 59) que les 73 canons sont à l'origine des 84 canons arabes.

[494] Hefele, t. I, pp. 515-516, cependant recule jusqu'au Xe s. la composition du recueil primitif. Renaudot, *op. cit.*, p. 73, le reporte au VIIIe s.

[495] *Fonti*, VIII, p. 669.

[496] *Perpétuité de la Foi*, col. 1181, 1184.

[497] *La Littérature syriaque*, p. 159.

[498] *De Sancta Nicaena*, p. 23.

[499] *Perpétuité de la Foi*, col. 1184; Jugie, *D.T.C.*, t. XIII, col. 349.

Vat. Barb. III, ff. 86^{v}-113^{v}. — *Par. arab. 234*, ff. 70^{r}-89^{v}. — *Par. arab. 235*, ff. 101^{r}-124^{v}. — *Vat. arab. 236*, ff. 79^{v}-99^{v}. — *Vat. arab. 239*, ff. 45^{r}-75^{r}. — *Vat. arab. 242*, pp. 196-263. — *Bodl. arab. 36*, ff. 100^{v}-118^{v}. — *Orientale 514*, pp. 171-239 (83 cns). — *Orientale 515*, pp. 161-187. — *St-Sèpulcre 10*, 13°. — *B. Casan. arab. 7*, ff. 39^{r}-77^{r}. — *B. Casan. arab. 8*, pp. 111-143. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 156-199. — *Šarfé 4/1*. — *Alep 61*, pp. 84-112. — *Tyr 31*, 1°. — *Damas 1561*, ff. 71^{v}-85r. — *Damas 1556*, 7°.

e) *Les sentences concernant les monastères et les moines*[500]

Ils sont présentés en deux séries, la première: هذا ما رسمه هؤلاء الاباء القديسون الاطهار، مع الحكم على اصحاب الديارات. La seconde[501]: احكام الديارات.

Vat.Barb. 111, ff. 113^{v}-128^{v}. — *Vat. Borg. 148*, ff. 32^{r}-86^{r}. — *Vat. arab. 154*, ff. 200^{r}-204^{r}, 198^{r-v}, 210^{r}-213^{v}, 206^{r}-209^{v}, 214^{r}-216^{v}. — *Vat. arab.409*, ff. 195^{v}-213^{r}. — *Par. arab. 234*, ff. 89-101^{v}. — *Par. arab. 235*, ff. 124^{v}-139. — *Par. arab. 236*, ff. 99^{v}-111^{v}. — *Par. arab. 242*, pp. 263-303. — *Bodl. arab. 36*, ff. 118^{v}-131. — *Orientale 514*, pp. 200-239. — *Orientale 515*, pp. 161-187. — *St-Sépulcre 20*, ff. 91^{r}-103^{v}, 133^{r}-135^{v}. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 199-233. — *Šarfé 4/1*. — *Alep 61*, pp. 113-128. — *Par. arab. 239*, ff. 20^{v}-31^{v}. — *B. Casan. 7*, ff. 89^{r}-94^{r}. — *Deïr eš-Šuweïr 165*, ff. 777-780. — *Damas 1561*, ff. 85^{v}-93^{r}. — *Damas 1556*, 8°.

Quant au dernier groupe de canons attribués à Nicée, à savoir les *Canons spirituels*, nous pensons qu'ils n'ont fait leur apparition dans la collection melchite qu'au XIIIe s. Nous les étudierons à cette époque.

4) *Gangres* (362-371)[502]

La notice est suivie de la lettre synodale adressée aux évêques. Et comme en beaucoup d'autres mss latins et grecs, la première partie de la lettre précède les canons, la deuxième leur fait suite. Les canons sont au nombre de 20.

Br. Mus. Or. 5008, ff. 26-30 — *Vat. Barb. 111*, ff. 129^{v}-134^{v}. — *Vat. Borg. 148*, ff. 36^{v}-38^{r}. — *Vat. arab. 154*, ff. 53^{r}-62^{v}. — *Vat. arab. 409*, ff. 89^{r}-101^{v}. — *Par. arab. 234*, ff. 101^{v}-105^{v}. — *Par. arab. 235*, ff. 238-

[500] Version latine in MANSI, *op. cit.*, II, col. 1011-1018, 1019-1030.

[501] *Ms. Barb. 111*, ff. 113^{v} et 121.

[502] PITRA, *op. cit.*, pp. 487-493; DARBLADE, *op. cit.*, p. 65. *Ms. Barb. 111*, fol. 128^{v},

243. — *Par. arab. 236*, ff. 111v-116v. — *Par. arab. 242*, pp. 303-320. — *Bodl. arab. 36*, ff. 137v-143v. — *Orientale 514*, pp. 239-247. — *Orientale 515*, pp. 187-192. — *St-Sépulcre 10*, 15°. — *St-Sépulcre 20*, ff. 84v-102. — *St-Sauveur 307*, pp. 64-76. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šīr 1*, pp. 176-199. — *Tyr 31*, 2°, pp. 118-136. — *Yabrūd*, pp. 46-58. — *Alep 61*, pp. 129-135. — *Šarfé arab. 4/1*. — *B. Casan. arab. 8*, pp. 163-170. — *Damas 1561*, ff. 93v-96r. — *Damas 1556*, 9°.

5) *Antioche* (332)[503]

Notice suivie du canevas de 25 canons, d'une courte lettre du concile et du texte des 25 canons. Dans notre collection, nous ne trouvons aucune des professions de foi qui accompagnent ordinairement les *Actes de ce concile.*

Br. Mus. Or. 5008, ff. 30-35. — *Vat. Barb. 111*, ff. 135v-143v. — *Vat. Borg. 148*, ff. 38r-40v. — *Vat. arab. 154*, ff. 63r-74r. — *Vat. arab. 409*, ff. 111r-120v. — *Par. arab. 234*, ff. 10v sq. — *Par. arab. 235*, ff. 243-251. — *Par. arab. 236*, ff. 116v-123. — *Par. arab. 242*, pp. 345-374. — *Bodl. arab. 36*, ff. 143v-149v. — *Orientale 514*, pp. 247-261. — *Orientale 515*, pp. 192-204. — *St-Sépulcre 10*, 16°. — *St-Sauveur 307*, pp. 76-96. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šīr 1*, pp. 199-234. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 233-247. — *Šarfé 4/1*, pp. 151-166. — *Yabrūd*, pp. 59-84. — *Alep 61*, pp. 136-145. — *Tyr 31*, 3°. — *B. Casan. arab. 8*, pp. 170-180. — *Damas 1561*, ff. 96v-101r. — *Damas 1556*, 10°.

6) *Laodicée* (343)[504]

59 canons au lieu de 60 attribués habituellement à ce concile[505].

Br. Mus. Or. 5008, ff. 35-40. — *Vat. Barb. 111*, ff. 145v-156v. — *Vat. Borg. 148*, ff. 40v-43v. — *Vat. arab. 154*, ff. 74v-91r. — *Vat. arab. 409*, ff. 121r-135. — *Par. arab. 234*, pp. 112-121. — *Par. arab. 235*, pp. 251-262. — *Par. arab. 236*, ff. 123v-133v. — *Par. arab. 242*, pp. 374-408. — *Bodl. arab. 36*, ff. 149v-161v. — *Orientale 514*, pp. 261-278. — *Orientale 515*, pp. 204-223. — *St-Sépulcre 10*, 17°. — *St-Sépulcre 20*, pp. 20-32. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šīr*, pp. 234-272. — *Deïr eš-Šuweïr 162*,

[503] PITRA, *op. cit.*, pp. 455-457; DARBLADE, *op. cit.*, p. 66. *Ms. Barb. 111*, fol. 134v.

[504] PITRA, *op. cit.*, pp. 494-506; DARBLADE, *op. cit.*, p. 66; A. BOUDINHON, *Note sur le concile de Laodicée*, in Comptes-rendus du Congrès scientifique international des catholiques, II, Paris, 1888, pp. 420-447. *Ms. Barb. 111*, fol. 143v.

[505] Sur l'authenticité du 60e canon cf. HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. I, pp. 1026-1028.

pp. 247-265. — *Šarfé 4/1*, pp. 166-186. — *Tyr 31*, 4°. — *Alep 61*, pp. 146-160. — *B. Casan. arab. 8*, pp. 180-193. — *Damas 1561*, ff. 101ᵛ-108ʳ. — *Damas 1556*, 11°.

7) *Sardique* (344)[506]

21 canons qui ne sont pas suivis dans notre collection de divers documents attribués parfois à tort à ce concile[507].

Vat. Barb. 111, ff. 158ʳ-165ᵛ. — *Vat. Borg. 148*, ff. 44ʳ-46ᵛ. — *Vat. arab. 154*, ff. 91ʳ-102ʳ. — *Vat. arab. 409*, ff. 102ʳ-111r. — *Par. arab. 234*, ff. 121-128. — *Par. arab. 235*, ff. 262-270ᵛ. — *Par. arab. 236*, ff. 133ᵛ-140ᵛ. — *Par. arab. 242*, pp. 320-345. — *Bodl. arab. 36*, ff. 161ᵛ-168ᵛ. — *Orientale 514*, pp. 278-288. — *Orientale 515*, pp. 223-236. — *St-Sépulcre 10*, 18°. — *St-Sépulcre 20*, pp. 32-40. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 265-279. — *Šarfé 4/1*, pp. 136-151. — *Tyr. 31*, 5°. — *Alep 61*, pp. 161-170. — *B. Casan. arab. 8*, pp. 193-205. — *Damas 1561*, ff. 108ᵛ-113ʳ. — *Damas 1556*, 12°.

8) *IIᵉ Concile œcuménique, 1ᵉʳ de Constantinople* (381)[508]

Après diverses notices historiques suivies du procès-verbal du concile, la collection donne quatre canons[509]; les 1ᵉʳ et 2ᵉ sont identiques quant au thème, aux 1ᵉʳ et 2ᵉ du texte grec reçu; le 3ᵉ au 4ᵉ; le 4ᵉ au 6ᵉ. Aucune trace du 7ᵉ. Ces canons épousent toujours la forme de la paraphrase.

Br. Mus. Or. 5008, ff. 40-42. — *Vat. Barb. 111*, ff. 161ᵛ-170ᵛ. — *Vat. Borg. 148*, ff. 46ᵛ-48ᵛ. — *Vat. arab. 154*, ff. 102ʳ-109ᵛ (6 cns). — *Vat. arab. 409*, ff. 213ᵛ-219ᵛ. — *Par. arab. 234*, pp. 128-132. — *Par. arab. 235*, ff. 270ᵛ-275. — *Par. arab. 236*, ff. 140ᵛ-145. — *Par. arab. 242*, pp. 408-422. — *Bodl. arab. 36*, ff. 168ᵛ-172ᵛ. — *Orientale 514*, pp. 290-298. — *Orientale 515*, pp. 236-243. — *St-Sépulcre 10*, 19°. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šīr 1*, pp. 274-290. — *Deïr eš-Šuweïr 19*, pp. 279-287. — *Šarfé 4/1*, pp. 291-299. — *Tyr 31*, 6°. — *Alep 61*, pp. 171-176. — *B. Casan. ar. 7*, ff. 94ʳ-97ʳ. — *Damas 1561*, ff. 114ᵛ-116ʳ. — *Damas 1556*, 13°.

[506] PITRA, *op. cit.*, pp. 468-486; DARBLADE, *op. cit.*, p. 67. *Ms. Barb. 111*, fol. 57.

[507] HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. I, pp. 806-812; t. III, pp. 1157-1158.

[508] DARBLADE, *op. cit.*, pp. 99-101; GRAF, *G.C.A.L.*, I, p. 599. *Ms. Barb. 111*, fol. 165ᵛ.

[509] Texte arabe de ces notices et des canons dans BEVERIDGE, *Synodicon*, t. I, pp. 700-706; cf. MANSI, t. III, col. 575-580. Texte grec, PITRA, I, pp. 508-512.

9) *IIIe Concile œcuménique, Ephèse* (431)[510]

Trois notices historiques; dans la seconde est intercalé sous une forme paraphrasée, un seul canon, celui proscrivant toute addition au symbole de Nicée (7e canon du texte grec reçu).

Br. Mus. Or. 5008, fol. 42. — *Vat. Barb. 111*, ff. 170^v-174^r. — *Vat. Borg. 148*, ff. 48^v-49^r. — *Vat. arab. 154*, ff. 246-248^v (7 cns). — *Vat. arab. 409*, ff. 219^v-223^v. — *Par. arab. 234*, ff. 132^r-135^r. — *Par. arab. 235*, ff. 275^r-280^r. — *Par. arab. 236*, ff. 145^r-149^v. — *Par. arab. 237*, ff. 1 (fragment). — *Par. arab. 242*, pp. 422-432. — *Bodl. arab. 36*, ff. 172^v-175^v. — *Orientale 514*, pp. 298-302. — *Orientale 515*, pp. 243-252. — *St-Sépulcre 10*. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šïr 1*, pp. 290-299. — *Deïr eš-Šuweïr*, pp. 287-293. — *Šarfé 4/1*, pp. 299-304. — *Tyr 31*, 7°. — *Alep 61*, pp. 177-181. — *Vat. arab. 150*, ff. 130^r-131^r. — *B. Casan. ar. 7*, ff. 101^r-v. — *B. Casan. ar. 8*, pp. 209-219. — *Sin. arab. 392*, 1. — *Patr. copte 630*, 13. — *Alep 194* (archevêché maronite, 1728 J.-C.). — *Damas 1561*, ff. 116^v-118^r. — *Damas 1556*, 14°.

10) *IVe Concile œcuménique, Chalcédoine* (451)[511]

Notices historiques plus développées que pour les conciles précédents suivies dans la plupart des mss de 27 canons au lieu de 30. Le 28e canon, celui concernant la juridiction de Constantinople, lui est étranger; nous le retrouvons seulement dans le *Par. arab. 237* et le *Vat.arab. 154*. Les canons rapportés le sont sous une forme paraphrasée.

Br. Mus. Or. 5008, ff. 42-48. — *Vat. Barb. 111*, ff. 174^r-181^v. — *Vat. arab. 154*, ff. 254^v-271^r (30 cns). — *Vat. arab. 409*, ff. 223-238^v. — *Par. arab. 234*, ff. 135^r-146^r. — *Par. arab. 235*, ff. 280^r-293^r. - *Par. arab. 236*, ff. 149^v-163^v. — *Par. arab. 237*, ff. 2^v-7^r (29 cns). — *Bodl. arab. 36*, ff. 175^v-185^v. — *Orientale 514*, pp. 302-325 (17 cns). — *Orientale 515*, pp. 252-273. — *St-Sépulcre 10*. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šïr 1*, pp. 299-348. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 293-317. — *Sarfé 4/1*, pp. 304-326. — *Tyr 31*, 8°. — *Alep 61*, pp. 182-198. — *Vat. arab. 150*, ff. 131^r-136^r. — *Vat. arab. 48*, ff. 21^r-30^v (1584 J.-C.). — *B. Casan. arab. 8*, pp. 219-250 (13 cns). — *Damas 1561*, ff. 118^v-125^v. — *Damas 1556*, 15°.

[510] Texte arabe avec version latine dans BEVERIDGE, *Synodicon*, I, pp. 707-711; version reproduite par MANSI, t. IV, col. 1479-1482; DARBLADE, *op. cit.*, pp. 101-102; GRAF, *G.C.A.L.*, I, pp. 599-600. *Ms. Barb. 111*, fol. 170^v.

[511] Texte arabe et version latine dans BEVERIDGE, *Synodicon*, I, pp. 712-727; cette dernière reproduite dans MANSI, t. VII, col. 407-422; DARBLADE, pp. 102-106; GRAF, *G.C.A.L.*, I, p. 600 — *Ms. Barb. 111*, fol. 174.

11) *Ve Concile œcuménique, IIe de Constantinople* (553)[512]

Notice historique mais sans canon. Le texte cependant dit que les Pères «posèrent des canons qui suivent à la fin du VIe concile». Pratiquement il ne les donne pas.

Vat. Barb. 111, ff. 188-189^v. — *Vat. arab. 154*, pp. 265-267. — *Vat. arab. 409*, ff. 234^v-236. — *Par. arab. 234*, ff. 146^r-147^r. — *Par. arab. 235*, ff. 293^r-294^v. — *Par. arab. 237*, ff. 7^{r-v}. — *Bodl. arab. 36*, ff. 185^v-187^v. — *Orientale 514*, pp. 327-355. — *Orientale 515*, pp. 273-275. — *St-Sépulcre 10*. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šīr 1*, pp. 348-351. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 317-321. — *Šarfé 4/1*, pp. 326-328. — *Tyr 31*, 9°. — *Alep 61*, pp. 199-200. — *Vat. arab. 150*, f. 136^{r-v}. — *Sin. arab. 392*, 2. — *Damas 1561*, ff. 126^v-127^r.

12) *VIe Concile œcuménique, IIIe de Constantinople* (680)[513]

Trois notices historiques, dont la dernière, longue environ de 35 pages, est surtout consacrée à l'histoire du monothélisme. Nulle mention de canons.

Vat. Barb. 111, ff. 189^v-207^v. — *Vat. arab. 154*, pp. 267-275. — *Vat. arab. 409*, ff. 240^r-263^v. — *Par. arab. 234*, ff. 147^r-160^v. — *Par. arab. 235*, ff. 294^v-312^v. — *Par. arab. 236*, ff. 181^v-214^v. — *Par. arab. 237*, ff. 24^v-37^r. — *Bodl. arab. 36*, ff. 206^v-218^v. — *Orientale 514*, pp. 327-359. — *Orientale 515*, pp. 275-300. — *St-Sépulcre 10*. — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šīr 1*, pp. 351-402. — *Deïr eš-Šuweïr 162*, pp. 321-354. — *Šarfé 4/1*, pp. 328-350. — *Tyr 31*, 10°. — *Alep 61*, pp. 233 sq. — *St-Sépulcre 20*, ff. 1^r-19^v. — *Damas 1561*, ff. 127^v-158^r.

13) *Concile In Trullo* (692)[514]

Ce synode est gratifié du titre «dernier des grands conciles». Après une courte notice, la collection donne les 102 canons qui suivent de près le texte grec[515].

Vat. Barb. 111, ff. 207^v-242^v. — *Vat. arab. 154*, pp. 275-321. — *Bodl.*

[512] DARBLADE, *op. cit.*, pp. 106-107; GRAF, *G.C.A.L.*, I, p. 600. *Ms. Barb. 111*, fol. 188.

[513] DARBLADE, *op. cit.*, pp. 107-111; GRAF, *G.C.A.L.*, pp. 600-601. *Ms. Barb. 111*, fol. 189^v.

[514] DARBLADE, pp. 111-112; GRAF, *G.C.A.L.*, I, pp. 600-601. Voir ce que dit le premier auteur p. 48, note 1, sur la place de ces canons dans la collection primitive. *Ms. Barb. 111*, fol. 207^v.

[515] PITRA, t. II, pp. 17-72; HEFELE-LECLERCQ, t. III, 1, pp. 578-581.

arab. 36, ff. 218^{v}-241 (101 cns). — *Orientale 515*, pp. 300-348. — *St-Sépulcre 10*. — *St-Sépulcre 20* (cns 1-25, ff. 109^{v}-118); (cns 25-102, ff. 1-19). — *St-Sauveur 309*. — *Deïr eš-Šïr 1*, courte notice, pp. 40-44. — *Alep 61*, pp. 292 sq. — *Tyr 31*, 11°. — *Vat. arab. 150*, ff. 136^{v}-155^{r} (95 cns). — *St-Sépulcre 20*, ff. 1^{r}-19^{v}, ff. 41^{r}-44^{v}, ff. 46^{r}-65^{r}, ff. 110^{r}-120^{v}. — *Šarfé 4/1*. — *Damas 1561*, 138^{v}-158^{r}. — *Damas 1556*, 16°.

III. LES CANONS DE ST. EPIPHANE[516]

Epiphane succéda en 520 à Jean II, sur le siège de Constantinople et mourut en 535. Les recueils canoniques arabes lui attribuent trois groupes de canons. Le premier de dix que nous avons rencontré dans la collection du VIIIe s. dans le *Br. Mus. Or. 5008*. Le second, de 42 à 47 numéros, est postérieur au troisième qui compte 136-138 canons. Ce dernier intitulé: *Canons et Sentences, qu'a établis St Epiphane, Patriarche de Constantinople, pour le roi croyant et heureux dans la foi Justinien*[517] est particulier aux Melchites et aux Coptes et comporte en général 137 canons, parfois 136, 138. La nature et les sources de cet écrit nous sont indiquées par les quelques lignes qui lui servent d'introduction: «Ces canons sont pour l'utilité des fidèles afin qu'il les mettent en pratique; ils sont extraits des Canons des Apôtres de N.S. et aussi des paroles des saints Pères et des conciles grecs; sur ce qu'ils ont défendu dans la religion chrétienne de se mêler aux nations étrangères et sur ce qui concerne les prêtres, le mariage, la nourriture, la boisson et autres choses»[518].

Ces canons semblent avoir été composés par un melchite au VIe s. antérieurement au concile In Trullo et après 535, date à laquelle Justinien adressa à Epiphane la Novelle VI dont on remarque des traces dans les treize premiers canons.

Nous les trouvons dans les mss suivants:

Barb. arab. 111 (137 cns), ff. 212^{v}-267^{v}. — *Borg. arab. 148*, ff. 62^{r}-69^{r}. — *Vat. arab. 409* (137 cns), ff. 263^{v}-290^{v}. — *Par. arab. 234*, ff. 160^{v}-180^{v}. — *Par. arab. 235*, ff. 312^{r}-338^{r}. — *Par. arab. 236*, ff. 248^{v}-270^{r}. — *Bodl. arab. 36* (137 cns), ff. 187^{v}-206^{v}. — *Orientale 514* (137 cns), pp. 359-396. — *Orientale 515* (137cns), pp. 348-379. — *St-Sépulcre 10*

[516] DARBLADE, *op. cit.*, pp. 119-124; GRAF, *G.C.A.L.*, pp. 620-621. *Ms. Barb. 111*, fol. 242.

[517] Certains mss attribuent cette collection à Justinien lui-même.

[518] *Vat. Barb. 111*, fol. 242^{v}, d'après DARBLADE, *op. cit.*, p. 122.

(137 cns), ff. 142ʳ-155ᵛ. — *St-Sépulcre 20* (137 cns), ff. 65ʳ-86ʳ. — *St-Sauveur 307* (137 cns). — *St-Sauveur 309* (137 cns). — *Deïr eš-Šuweïr 162* (137 cns), ff. 354-399. — *Alep 61*, ff. 201-232. — *Damas 1561*, ff. 181ᵛ-196ʳ. — *Damas 1556*, 15°. — *Šarfé 8/12*, 3° (137 cns).



La collection canonique melchite constituée au VIIIᵉ s., ne s'est pas adjoint d'autres documents entre le VIIIᵉ s. et le Xᵉ. C'est du moins ce qui ressort des mss en notre possession. C'est en effet à partir de codex datant du XIIIᵉ s. que nous pouvons juger du processus de son développement. Cela n'implique pas nécessairement que durant ce laps de temps aucun document ne s'est formé. Au contraire, divers témoignages littéraires indiquent la composition d'œuvres canoniques dont quelques-unes entrèrent dans la seconde collection; tel est le cas des *Canons spirituels* composés au VIIIᵉ s., des *Prescriptions de l'Ancienne Loi*, compilées vraisemblablement au Xᵉ s. Eutychius[519] mentionne un document de *quarante livres* (chapitres). Le corpus lui-même[520] fait état d'un autre document de *quinze livres*. Ces deux derniers recueils sont perdus.

[519] *Annales*, MIGNE, *P.G.*, t. 111, col. 1017.
[520] *Vat. Barb. 111*, fol. 74.

COPISTES

A l'instar des peintres d'icônes ou des bâtisseurs de Cathédrales, les copistes omettaient par humilité de signer leur œuvre. Ils se contentaient souvent de la formule «*al'abd al-faqīr*» sans mentionner leurs noms. Une autre raison qui nous explique le nombre réduit des copistes est la brièveté des catalogues dans lesquels les codicologues omettaient de les mentionner. Pour cette période, nous avons pu cependant en relever les noms suivants:

Moïse le moine

Moïse transcrivit le *Sin. ar. 154* qu'on situe fin VIIIe-début IXe s. Ce codex en parchemin se présente en ancienne écriture *kūfī*, avec de nombreuses enluminures. Il contient le livre des Actes des Apôtres et des Épîtres Catholiques. Le nom du copiste Mūsā ar-Rāheb (f° 97^r^) n'est accompagné d'aucune indication sur sa personne, sa date ou son origine.

Bir ibn as-Sirrī

Nous connaissons cet écrivain comme exégète, traducteur des Épîtres de S. Paul et auteur de deux homélies[521]. Le *Sin. ar. 151*, qui contient ses œuvres bibliques, semble être un autographe, que l'auteur a achevé de copier à Damas en 867 J.-C.

Esṭéfān ar-Ramlī

On doit à ce copiste le *Br. Mus. Or. 4950*, daté de 877 J.-C. et le *Sin. ar. 72*, de 897. Le copiste, Esṭéfān ibn Ḥakam ar-Ramlī, était un moine de la laure de Saint-Chariton, originaire de Ramlah, en Palestine[522]. Son écriture est kūfī dans les deux codex.

[521] Voir *supra*, pp. 186-187.

[522] Voir Kh. Samir, *Date de la Composition de la «Somme des aspects de la Foi»*, in O.C.P. 1985, vol. II, fasc. II, pp. 361 sq.

ANṬŪN DĀWŪD AL-BAĠDĀDĪ[523]

Anṭūn Dāwūd ibn Sulaïmān[524], originaire de Baġdād, vivait à la fin du IXe s., comme moine sabaïte. On lui doit le *Strasbourg Or. 4226 (arab. 151)* et le *Vat. ar. 71* écrits tous les deux en l'an 272 H. (885-886 J.-C.). Ces deux codex ont été transcrits par Antūn Dawūd à la Laure de Saint-Sabas, commandités par *anba* Isḥāq du Sinaï.

AL-ḤĀREṮ IBN SINĀN IBN SUNBĀṬ

Ce copiste est surtout connu comme traducteur du Pentateuque et de certains livres sapientiaux[525]. Il a transcrit le *Br. Mus. Syr. 14683* où l'on trouve le commentaire de Lazare de Beït Kandasa sur les Épîtres de S. Paul. Il a vécu entre le IXe et le Xe s.

TUMA DE FOSṬĀṬ

Tuma, originaire de Fosṭāṭ (Le Caire) a copié, en 901, au Mont Sinaï, le *Strasb. or. 4225 (Ar. 150)*, qui est un recueil ascétique et hagiographique.

DAWŪD AL-ʿASQALĀNĪ

Contemporain du précédent, Dawūd transcrivit, en 902, à Jérusalem, le *Sin. ar. 73* dont un fragment forme le *Par. ar. 6725*[526].

DĀNIĀL IBN ARSĪN

Il est le copiste du plus ancien codex canonique melchite, le *Br. Mus. Or. 5008*, qui fut achevé en 917[527].

[523] J. NASRALLAH, *L'Église Melchite en Iraq*, pp. 87-90.

[524] Un fragment du Ms. Strasb. 4226 est conservé à la bibliothèque de Léningrad. Il contient le colophon final où le nom du copiste semble être Ibn Sīna. Voir I. KRATCHKOVSKIJ, *Un apocryphe du Nouveau Testament dans un Ms arabe de l'an 885/886*, in Vizanstijkij Vremennik, t. XIV, 1907, pp. 246-275. D'autre part, P. PEETERS (*Le Tréfonds oriental* (p. 181) l'appelle Antoine David ibn Selim. Quoiqu'il en soit, nous penchons plutôt vers la leçon du *Vat. ar. 71*, où le copiste se nomme Ibn Sulaïmān.

[525] Cf. *supra*, pp. 187-188.

[526] Cf. *supra*, p, 185, note 420.

[527] Cf. *supra*, p. 189.

Paḥōmios le Moine

Ce copiste du Xᵉ s. a transcrit un recueil d'homélies, le *Sin. ar. 4*, copié en 963. Son patronyme est malaisé à lire[528].

Al-Qass Yuḥannis ibn Boqṭor

Ce copiste, dont le nom présente une forme peu certaine[529], a transcrit un évangéliaire grec-arabe conservé dans le *Sin. ar. 116*, et daté de 995. Originaire de Damiette, il fut *qass* au couvent du Sinaï, où il entra en 984.

[528] Voir *Catal. rais. of the Mont Sinai arabic Manuscripts*, par A. S. Atiya, p. 29.
[529] *Id.*, pp. 227-228.

ADDENDA

Page XXXIII:

Catalogues de manuscrits consultés depuis la parution du vol. III, 1983.

Farīd Ḥaddād, Fihris al-maḫṭūṭāt aṭ-ṭibbīya al-ʿArabīya (Catalogue des Mss médicaux arabes de la Bibliothèque du Dr Sāmī Ibrāhīm Ḥaddād (en arabe). Alep, 1984.

Yiannis Meimaris, Katālūǧ al-maḫṭūṭāt al-ʿarabīya al-muktašafa ḥadīṯa(n) bi-Dayr Sant Katarīn al-muqaddas bi-Ṭūr Sīna' (Catalogue des manuscrits arabes récemment découverts au Couvent de Sainte Catherine au Mont Sinaï) (en arabe et en grec) Athènes, 1985.

Ugo Zanetti, Les manuscrits de Daïr Abū Maqār, Inventaire, Genève, 1986.

Page 105, note 60:

Jean Rivière, *La Théologie rédemptrice de Théodore Abū Qurra* in Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse, t. VI (1914), Sixième série, pp. 337-360.

Cet article contient, en citations, la traduction française presque intégrale du Maïmar VI (Bacha, *Mayāmer* ... pp, 83-91), faite à partir de la version allemande de Graf. On peut constater, en plus d'un endroit, des différences essentielles entre le texte original arabe et la traduction de Rivière.

Le commentaire théologique et la comparaison du texte arabe avec les autres ouvrages grecs de Abū Qurra, méritent de retenir l'attention.

TABLE DES MATIÈRES